

DER PRIESTERLICHE DIENST IM LICHT DER *TRIA MUNERA*-LEHRE. DIE VORGABE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS UND EIN AKTUELLER AMTSTHEOLOGISCHER REFORMVORSCHLAG

THOMAS MARSCHLER

Die intensive Einbeziehung des Motivs der „drei Ämter Christi“ (Lehramt, Leitungsamt, Priesteramt)¹ in die offizielle katholische Ekklesiologie und Amtstheologie gilt als eine der auffälligen und überraschenden² Weichenstellungen, die von den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgenommen wurden. Davon sind auch diejenigen Passagen der konziliaren Dokumente geprägt, die eine umfassende Charakterisierung des Weihepriestertums in seiner Zuordnung

1 Zur biblischen Grundlegung des Motivs und seiner Entfaltung in der protestantischen Christologie bzw. Soteriologie seit Calvin vgl. jetzt K. H. Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens* (Theologische Bibliothek Töpelmann 183), Berlin-Boston 2019. Den besten historischen Überblick zur ekklesiologischen und amtstheologischen Applikation der christologischen Trias aus katholischer Perspektive bieten weiterhin L. Schick, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 171), Frankfurt a.M. 1982 (mit Nennung der älteren Vorarbeiten zum Thema), sowie (ausführlicher) A. Fernández, *Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982; vgl. auch Y. Congar, *Sur la trilogie: Prophète – Roi – Prêtre*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983) 97–115; P. J. Drilling, *The Priest, Prophet and King Trilogy. Elements of its Meaning in Lumen Gentium and for Today*, in: *Église et Théologie* 19 (1988) 179–206, bes. 186–199.

2 L. Hödl, *Die Lehre von den drei Ämtern Christi Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die Kirche“*, in: L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (Hgg.), *Wahrheit und Verkündigung. FS M. Schmaus*, Bd. II, München-Paderborn-Wien 1967, 1785–1806, hier 1785.

zum Episkopat einerseits und zum gesamten Gottesvolk andererseits vornehmen, namentlich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (21.11.1964) und im „Dekret über Dienst und Leben der Priester“ *Presbyterorum ordinis* (7. Dez. 1965). Der nachfolgende Beitrag möchte in seinem ersten Teil die diesbezüglichen Kernaussagen in Erinnerung rufen³ und auf einige der theologischen

3 An Beschreibungen der konziliaren Lehre über den presbyteralen Dienst unter verschiedenen Hinsichten besteht in der Literatur kein Mangel. Nur eine Auswahl: J. Gibley, Die Priester „zweiten Grades“, in: G. Baraúna, *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1966, 189–213; G. Rambaldi, Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'Ordine nella Cost. „*Lumen gentium*“, in: *Gregorianum* 47 (1966) 517–541; A. de Bovis, Le Presbytérat, sa nature et sa mission d'après le Concile du Vatican II, in: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 1009–1042; T. I. Jiménez Urresti, *Presbyterado y Vaticano II*. Teología conciliar del presbiterado, Madrid 1968; R. Wasselynck, Les prêtres. Elaboration du Décret de Vatican II. Histoire et Genèse des textes conciliaires, Tournai 1968; G. Rambaldi, Natura e missione del Presbiterato nel decreto „*Presbyterorum Ordinis*“, n. 2: Genesi e contenuto del testo, in: *Gregorianum* 50 (1969) 239–261; K. J. Becker, Der priesterliche Dienst. II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt (*Quaestiones Disputatae* 47), Freiburg 1970, 127–149; P. J. Cordes, Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester« (*Frankfurter Theologische Studien* 9), Frankfurt 1972; M. Caprioli, Il decreto conciliare „*Presbyterorum ordinis*“. Storia – analisi – dottrina. I (nn. 1–11), Roma 1989; J. Hernoga, Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum, Frankfurt 1997, 15–117; J. Mancho Sánchez, El Munus regendi del presbítero. Estudio histórico teológico en *Presbyterorum ordinis* 6 a la luz de *Lumen Gentium* 28, Rom 1999; J. Kochanowicz, Für euch Priester, mit euch Christ. Das Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum (*Frankfurter Theologische Studien* 59), Frankfurt 2000, 93–182; P. Pasterczyk, Theologie des kirchlichen Amtes. Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie (*Deutsche Hochschulschriften* 1212), Frankfurt 2002; O. Fuchs / P. Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 4, Freiburg 2005, 337–580; M. Fallert, Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 2007, 136–200; G. Mansini/L. J. Welch, The Decree on the Ministry and Life of Priests, *Presbyterorum Ordinis*, in: M. L. Lamb/M. Levering (Hgg.), *Vatican II. Renewal within Tradition*, New York 2008, 205–227; Th. Ochs, Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers, Würzburg 2008, 161–193; P. de Mey, Sharing in the threefold office of Christ, a different matter for laity and priests? The tria munera in *Lumen Gentium*, *Presbyterorum Ordinis*, *Apostolicam Actuositatem* and *Ad Gentes*, in: A. C. Mayer (Hg.), *The Letter and the Spirit. On the Forgotten Documents*

Diskussionen eingehen, die der vom Konzil gewählte Zugang angestoßen hat. Auf dem Hintergrund dieser Bestandsaufnahme soll in einem zweiten Abschnitt ein aktueller Vorschlag des deutschen Theologen Thomas Ruster zur Neufassung des priesterlichen Amtes⁴ vorgestellt und erörtert werden, der eine Lösung für die im Priestermangel der Gegenwart zutage tretende amts theologische Krise anzubieten verspricht. Rusters Entwurf steht nicht nur paradigmatisch für die Radikalität der in der deutschen Kirche im Umfeld ihres derzeitigen „Synodalen Weges“ geführten Reformdebatten, sondern auch für eine bestimmte Konzilshermeneutik, die in breiten Kreisen der katholischen Theologie seit einigen Jahren zunehmend häufiger anzutreffen ist.

1. DIE BESCHREIBUNG DES PRESBYTERATS MIT HILFE DER *TRIA-MUNERA*-LEHRE IN ZENTRALEN TEXTEN DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

1.1 LUMEN GENTIUM

Schon das erste Schema der Kirchenkonstitution hatte sich des *Tria munera*-Schemas bedient, um die geistgewirkte Christusförmigkeit der Kirche als ganzer wie die zentralen Funktionen des bischöflichen Amtes zu beschreiben. In den Textentwürfen, die während der Konzilsdiskussion seit 1962 an seine Stelle getreten sind, ist die Präsenz des Motivs schrittweise ausgeweitet worden. Im Endtext begegnet es nicht mehr allein in den Passagen über das Bischofsamt und das Amtspriestertum, sondern auch schon bei der Charakterisierung des Gottesvolkes insgesamt, für dessen Behandlung vorgängig zur Hierarchie das Konzil sich bewusst entschieden hatte, wie auch im Kapitel über die Laien⁵. Erst damit ist die je eigene Teilhabe der Getauften und Geweihten an den drei

of Vatican II (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 297), Leuven 2018, 155–180, hier 169–174.

4 Th. Ruster, *Balance of Powers*. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes, Regensburg 2019.

5 Vgl. die exakte Nachzeichnung des Weges bei Drilling, *The Priest, Prophet and King Trilogy*, 181–186. Während die chilenische Bischofskonferenz einen ganz am *Tria munera*-Schema orientierten Textentwurf vorgelegt hatte, äußerten sich andere Väter zurückhaltend.

Dimensionen des Wirkens Jesu zu einem Leitmotiv geworden, mit dessen Hilfe Einheit und Verschiedenheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirche gleichermaßen zum Ausdruck kommt. Kapitel II–IV von *Lumen gentium* sind folglich diejenigen Teile des Textes, in denen das Schema strukturbildende Bedeutung gewonnen hat.

Das Grundlegungskapitel eins („Das Mysterium der Kirche“) folgt zunächst einem heilsgeschichtlich-trinitarischen Ansatz, ohne dass direkte Anklänge an die Drei-Ämter-Lehre zu finden wären. Dies gilt auch für die Abschnitte über die Sendung des Sohnes (n. 3) und die mit ihr verbundenen kirchengründenden Akte (n. 5), die durchaus Anlass geboten hätten, um die Trias einzuführen. Wenn man die schriftnahe Beschreibung des Wirkens Jesu, die das Konzil entfaltet, mit ihr in Verbindung bringen möchte, wird man am ehesten Aspekte des Lehr- und Heiligungsamtes angesprochen finden⁶. Die Erwähnung der Gleichgestaltung der Gläubigen mit Christus im Abschnitt über die Kirche als Leib Christi (n. 7) kennt ebenfalls keine Konkretisierung mit Hilfe der *tria munera*⁷.

Auch Kapitel zwei („Das Volk Gottes“) verzichtet zunächst beim Blick auf den Weg des alttestamentlichen Bundesvolkes (n. 9) darauf, prophetische, königliche und priesterliche Ämter in Israel hervorzuheben. Erst bei der Beschreibung des neutestamentlichen Gottesvolkes kommt der Text auf dessen priesterlichen und königlichen Charakter zu sprechen (LG 9–10 mit Zitierung von 1 Petr 2, 4–10 und Offb 1, 6 bzw. 5, 9). Auf die berühmte, aus einer Ansprache Pius XII. übernommene Passage in LG 10, die das „gemeinsame Priestertum der Gläubigen“ und „das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum“ als „wesenhaft, nicht graduell“ verschieden⁸ beschreibt und sie

6 Vgl. die starke Betonung des erlösenden Kreuzesopfers und seiner eucharistischen Vergegenwärtigung in LG 3 und des Verkündigungs- bzw. Offenbarungsaspekts in LG 5.

7 Vgl. LG 7: „Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (vgl. Gal 4, 19). Deshalb werden wir aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens, sind ihm gleichgestaltet, mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt, bis wir mit ihm herrschen werden (vgl. Phil 3, 21; 2 Tim 2, 11; Eph 2, 6; Kol 2, 12 usw.)“.

8 Die These, dass zwischen den beiden Formen des Priestertums nur ein *gradueller* Unterschied besteht, war häufiger bei prominenten Vertretern der deutschen Zwischenkriegstheologie anzutreffen (wie K. Adam, J. Wittig, E. Krebs, M. Laros). Vgl. Christoph Binninger, „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht“ berufen zum Aufbau des Gottesreiches

gleichzeitig einander als je unterschiedliche Weisen der Teilhabe am Priestertum Christi zuordnet⁹, folgt eine Erläuterung des Unterschieds mit Hilfe einer Funktionsbeschreibung des ministerialen Priestertums. In ihr wird erstmals die Trias als ganze erkennbar: „Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar“¹⁰. Offenbar ist die (an dieser Stelle nicht näher erläuterte) „heilige Gewalt“, kraft derer das ministeriale Priestertum den Hohepriester Christus repräsentiert, sein auszeichnendes *Proprium*; allerdings wird daraus nicht wie oftmals in der vorkonziliaren Dogmatik (und auch noch im vorbereitenden Schema der Kirchenkonstitution) die Schlussfolgerung gezogen, dass das Priestertum aller Getauften nur „uneigentlich“ oder „metaphorisch“ zu verstehen sei¹¹. Dies machen in den folgenden Nummern die Erläuterungen zum priesterlichen und prophetischen Charakter, welcher das ganze Gottesvolk¹² kennzeichnet, zusätzlich deutlich¹³. Jener wird mit dem Leben aus den

unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika „*Mystici Corporis*“ (1943) (Münchener theologische Studien, II. Syst. Abt., Bd. 61), St. Ottilien 2002, 301–341.409–516.

9 Zur Rezeption dieser Passage in der nachkonziliaren Theologie vgl. die Zusammenschau bei Kochanowicz, *Für euch Priester, mit euch Christ*, 262–288.

10 Dies ist insofern innovativ, als keiner der von LG angeführten Belege aus Patristik und mittelalterlicher Theologie die Trias insgesamt auf die ordinierten Amtsträger überträgt; vgl. P. J. Drilling, *The Priest, Prophet and King Trilogy*, 189.

11 Zu den Kritikpunkten am ersten Entwurf der Kirchenkonstitution gehörte die Tatsache, dass darin nur die ordinierten Priester als „Priester im eigentlichen Sinn“ bezeichnet wurden („*proprii quoque nominis sacerdotes*“); vgl. P. J. Drilling, *Common and Ministerial Priesthood: Lumen gentium, Article Ten*, in: *Irish Theological Quarterly* 53 (1987) 81–99, hier 83.

12 P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: Ders./B. J. Hilberath (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 2, Freiburg 2004, 263–582, hier 377, kritisiert die Unschärfe der Aussage, da tatsächlich die Partizipationsweise der *Laien* gemeint sei.

13 Zu den Quellen von LG 10–12 und dem inhaltlich eng verwandten Abschnitt über den Anteil der Laien an den *tria munera* (LG 34–36) vgl. L. Schick, *Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi – ein zu realisierendes Programm*, in: P. Krämer (Hg.), *Die Kirche und ihr Recht* (Theologische Berichte 15), Zürich 1986, 39–81; Mey, *Sharing in the threefold office of Christ*, 155–169.

Sakramenten, besonders der aktiven Teilnahme beim eucharistischen Opfer verknüpft (LG 11), dieser mit dem Auftrag zum Zeugnisgeben, der Existenz des übernatürlichen Glaubenssinns und der Verleihung von Gnadengaben des Heiligen Geistes (LG 12). Eine klare Abgrenzung der priesterlichen und prophetischen Sendung des Gottesvolkes ist an dieser Stelle offenbar nicht intendiert¹⁴, sein königlicher Charakter wird gar nicht entfaltet¹⁵. Insgesamt bleiben die Bezüge zur *Tria munera*-Lehre im zweiten Kapitel damit teilweise unvollständig bzw. werden noch nicht konsequent systematisch entfaltet.

Dies ist in Kapitel drei der Kirchenkonstitution („Die hierarchische Verfassung der Kirche“) anders. Während im Rahmen der christologischen Begründung kirchlicher Dienstämter „mit heiliger Vollmacht“ (LG 18) zunächst für die Apostel festgestellt wird, dass sie „in Teilhabe an seiner [sc. des erhöhten Christus, Th. M.] Gewalt alle Völker zu seinen Jüngern machten und sie heiligten und leiteten“ (LG 19), werden anschließend die bischöflichen Hirten mit Rekurs auf patristische Quellen „als Lehrer in der Unterweisung, als Priester im heiligen Kult, als Diener in der Leitung“ (LG 20) beschrieben¹⁶. Damit setzt das Konzil faktisch eine Lehre fort, die schon in früheren kirchlichen Lehräußerungen zu finden war¹⁷, vermeidet allerdings konsequent die

14 Vgl. Becker, *Der priesterliche Dienst*, 133 f.

15 Der Unterschied zu LG 34–36, wo hinsichtlich der Laien auch diese dritte Dimension entfaltet wird, ist vermutlich redaktionsgeschichtlich zu erklären. Vgl. P. de Mey, *The Bishop's Participation in the Threefold Munera: Comparing the Appeal to the Pattern of the Tria Munera at Vatican II and in the Ecumenical Dialogues*, in: *The Jurist* 69 (2009) 31–58, hier 37 f.

16 Die Trias wird zur Beschreibung des Bischofsamtes in verschiedener Weise aufgegriffen im Dekret *Christus Dominus* (Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe) vom 28.10.1965; dort bes. nn. 2.11–15. Vgl. J. Lécuyer, *Das dreifache Amt des Bischofs*, in: G. Baraúna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1966, 166–188; G. Tavad, *The Task of a Bishop in his Diocese: Christus Dominus* 11–21, in: *The Jurist* 68 (2008) 361–381.

17 Vgl. Schick, *Das Dreifache Amt*, 136 (mit Verweis auf P. Krämer); zuvor Becker, *Der priesterliche Dienst*, 135. Wie Becker ebd. 139 erwähnt, hat schon Pius XII. von *munera* (nicht bloß von *potestates*) gesprochen. Vgl. Pius XII., *Enz. Mystici corporis* (AAS 35 [1943] 200): „Omnino utique retinendum est, qui sacra potestate in eiusmodi Corpore fruuntur, primaria eos ac principalia membra existere, cum per eosdem, ex ipso Divini Redemptoris mandato, munera Christi doctoris, regis, sacerdotis perennia fiant.“

Rede von (*tres*) *potestates* zugunsten des Begriffs *munera*. Eine ausführlichere christologische Grundlegung dieses „dreifachen Amtes“ unternimmt das Konzil hier wie auch an anderer Stelle nicht¹⁸. Das Theologoumenon wird aus der Soteriologie vorausgesetzt, wo es in der Moderne zunächst im protestantischen Bereich in größerem Umfang Verbreitung gefunden hatte. Ab dem 19. Jahrhundert intensivierte sich auch im katholischen Denken sowohl die Rezeption in der Soteriologie als auch die Applikation in der Amtstheologie. Seitdem ist die Vorstellung, dass das ordinierte Amt in Stellvertretung Christi, des Hauptes, und in Teilhabe an seinen Vollmachten den ekklesialen Leib aufbaut und heranbildet, weit verbreitet¹⁹. Auf diesem Hintergrund erkennt das Zweite Vatikanum in der Ausübung der dazu qua Weihe verliehenen drei *munera* die dem Bischof eigentümliche Sendung²⁰.

Zum Ursprung der bischöflichen Vollmacht lehrt die Kirchenkonstitution (LG 21):

„Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können. Aufgrund der Überlieferung nämlich, die vorzüglich in den liturgischen Riten und in der Übung der Kirche des Ostens wie des Westens deutlich wird, ist es klar, dass durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemaal so verliehen wird, dass die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln.“

18 Vgl. Schick, *Das Dreifache Amt*, 132; Mey, *The Bishop's Participation*, 36; Rambaldi, *Note sul sacerdozio*, 518f.

19 Vgl. Schick, *Das Dreifache Amt*, 137, m. Anm. 46; zuvor ebd. 103–108; 119–129.

20 Bovis, *Le Presbytérat*, 1029, fasst sie so zusammen: „La mission propre des successeurs des Apôtres est d'actualiser la mission de Jésus-Christ, selon que Jésus-Christ est Tête de son Eglise, c'est-à-dire principe de vie et sommet hiérarchique de son Corps. La fonction de l'Episcopat est donc de signifier et de rendre actuelle l'*Auctoritas Christi*, en cela qu'il est le Gouverneur et le Sauveur de son Corps.“

Die drei Aspekte der bischöflichen Lehre, Heiligung und Leitung werden danach (in gleicher Reihenfolge) in den nn. 24–27 ausführlich entfaltet. Auffällig ist in dem Abschnitt, dass die Einbeziehung der Priester in das bischöfliche Wirken kaum Beachtung findet²¹. Allerdings schließt sich mit LG 28 ein Abschnitt an, der explizit die Weitergabe der von Christus über die Apostel vermittelten Weihe und Sendung der Bischöfe „in mehrfacher Abstufung“ an „verschiedene Träger“ beschreibt, namentlich andere Bischöfe, Priester und Diakone. Auch wenn LG 28 eher den Charakter eines Anhangs zu den langen Ausführungen über den Bischof hat, beinhaltet der Absatz in dichter Form zentrale dogmatische Aussagen über die Presbyter. Sie sind, so heißt es in einer erst kurz vor Ende der Textredaktion ausgestalteten Passage²²,

„kraft des Weihesakramentes nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters (Hebr 5, 1–10; 7, 24; 9, 11–28), zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes (*veri sacerdotes Novi Testamenti*)“.

Mit der Bestätigung des genuin sakramentalen Priestertums, das den Presbytern wie den Bischöfen eine besondere Weise der Christusrepräsentation aufträgt und ermöglicht, verbinden sich die gleichen *munera*, durch die auch das Bischofsamt beschrieben wurde. Die sich anschließende Aufzählung zentraler presbyteraler Funktionen bleibt im Vergleich zur ausführlichen Beschreibung der drei Ämter beim Bischof knapp; allerdings lässt sich vieles dort schon Gesagte *mutatis mutandis* auf den Presbyter übertragen²³. Immerhin wird unterstrichen,

21 „The only time that priests are mentioned in LG 25–27 is in LG 26, which says that the ‘local congregations of the faithful’ are ‘united to their shepherds.’ The approach, however, in CD is much different. The sections on the munus sanctificandi (CD 15) and the munus patris ac pastoris (CD 16) duly stress the importance of the work of priests” (Mey, *The Bishop’s Participation*, 42).

22 Vgl. Drilling, *The Priest, Prophet and King Trilogy*, 185. Hintergrund der ausdrücklichen Übertragung des *Tria munera*-Schemas auf die Priester war eine Intervention des südafrikanischen Bischofs Owen McCann.

23 Dies betont bereits Giblet, *Die Priester „zweiten Grades“*, 192.

dass die Presbyter ihr Amt „am meisten“ bei der Feier der Eucharistie ausüben und dabei „in der Person Christi“ handeln. Mit großem Nachdruck betont das Konzil in LG 28 die Unterordnung der Presbyter unter die Bischöfe. Sie besitzen „nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab, üben ihr Amt „entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht“ aus, wirken „als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe“, ja machen ihn in den Ortsgemeinden „gewissermaßen gegenwärtig“.

Während sich die knappe Beschreibung der Diakone am Ende des dritten Kapitels (LG 29) vom *Tria munera*-Schema insofern löst, als ihnen zwar Funktionen in der Liturgie und der Wortverkündigung, nicht aber in der Leitung zugeschrieben werden – an deren Stelle wird die „Liebestätigkeit“ genannt –²⁴, ist unser Motiv in Kapitel vier über „die Laien“ erneut an zentraler Stelle präsent. Ludwig Schick sieht hier sogar „den bedeutendsten Platz“ für die Entfaltung des Themas im gesamten Konzil²⁵. Damit schlägt das Lehramt im Rückgriff auf patristische Vorgaben neue Wege ein²⁶, die auch ökumenisch relevant sind²⁷. Alle Getauften²⁸ sind als solche „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig“ (LG 31). Damit wird ein zentrales Moment jener „gemeinsamen Würde“ markiert, die das Konzil

24 In LG 41 heißt es, dass „an der Sendung und Gnade des Hohenpriesters (...) in eigener Weise auch die Amtsträger der niederen Ordnung teil[haben], vor allem die Diakone“. Eine exakte Erklärung dieser These liefert das Konzil nicht.

25 Schick, *Das Dreifache Amt*, 133. Das Konzil nahm an dieser Stelle vor allem Impulse des belgischen Bischofs Émile De Smedt auf, die von zahlreichen anderen Bischöfen unterstützt wurden; vgl. Drilling, *The Priest, Prophet and King Trilogy*, 185 f.

26 Differenzierte Informationen zur theologischen Vorgeschichte bietet neben den Studien von Schick, *Das Dreifache Amt*, und Fernandez, *Munera Christi*, für das 19. und frühe 20. Jahrhundert Binner, „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht“ (vgl. etwa 197–211 zum wichtigen Impuls Scheebens für die auf Geweihte und Laien gleichermaßen applizierte Drei-Ämter-Lehre).

27 Cordes, *Sendung zum Dienst*, 52, urteilt über die konziliaren Aussagen zum gemeinsamen Priestertum: „Und wenn man Luthers gelegentliche, gewiß auch zeitbedingte Polemik nicht beachtet, dann klingt mancher auf dem Vaticanum II hörbare Ton mit Luthers Auffassung vom allgemeinen Priestertum gut zusammen“.

28 Später wird neben der Taufe auch die Firmung als Sakrament der Bestellung zum Apostolat (als „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst“) genannt (LG 33).

anschließend unterstreicht, nicht zuletzt im Verhältnis der Laien zu den Ordinierten, die das dreifache Amt „für die anderen“ in einer besonderen Weise ausüben²⁹. Das eigentliche Interesse der konziliaren Aussagen liegt hier wie dort auf der dynamisch-missionarischen Entfaltung dieser *munera* innerhalb des Gesamtvollzugs der kirchlichen Sendung³⁰. In dieser Hinsicht wird die Teilhabe der Laien am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi (in dieser Benennung und Reihenfolge) in LG 34–36 recht umfassend erläutert und vom Konzil im Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam Actuositatem* (18.11.1965) erneut aufgegriffen³¹. Von der Einbeziehung in die kirchliche Sendung, die den Laien genuin kraft Taufe und Firmung zukommt, wird die Bestellung zu „unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie“ (LG 33) unterschieden, deren möglichen Umfang und konkrete Gestalt das Konzil an verschiedenen Stellen³² nur andeutet.

29 „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (LG 32).

30 Vgl. Schick, *Das Dreifache Amt*, 134.

31 Vgl. AA 2: „Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes. Durch ihr Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommenung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums üben sie tatsächlich ein Apostolat aus. So legt ihr Tun in dieser Ordnung offen für Christus Zeugnis ab und dient dem Heil der Menschen. Da es aber dem Stand der Laien eigen ist, inmitten der Welt und der weltlichen Aufgaben zu leben, sind sie von Gott berufen, vom Geist Christi beseelt nach Art des Sauerteigs ihr Apostolat in der Welt auszuüben.“ In n. 6 wird dieses Apostolat vor allem als ein solches der „Evangelisierung und Heiligung“ beschrieben; weitere Konkretisierungen betreffen das reguläre Leben der kirchlichen Gemeinschaften (AA 10).

32 Vgl. LG 35 mit dem Hinweis, dass einige Laien „beim Mangel an geweihten Amtsträgern oder bei deren Verhinderung unter einem Verfolgungsregime nach Möglichkeit gewisse heilige Aufgaben stellvertretend erfüllen“. Besondere Situationen der Kirche werden auch in AA 17 angesprochen. Vgl. zudem AA 24.26 und AG 21.41 zum Laienapostolat in der Mission.

1.2 PRESBYTERORUM ORDINIS

Das Priesterdekret *Presbyterorum ordinis* baut in seiner Endfassung unmittelbar auf der Ekklesiologie von *Lumen gentium* auf. Dies deutet sich schon im endgültig gewählten Titel des Dokuments an³³ und lässt sich an der Einbeziehung der *Tria munera*-Lehre gut illustrieren. Von ihr ist bereits das Proömium des Textes geprägt:

„Durch die Weihe und die vom Bischof empfangene Sendung werden die Priester zum Dienst für Christus, den Lehrer, Priester und König, bestellt. Sie nehmen teil an dessen Amt, durch das die Kirche hier auf Erden ununterbrochen zum Volk Gottes, zum Leib Christi und zum Tempel des Heiligen Geistes aufbaut wird“ (PO 1).

Wie schon in LG geht das Konzil auch hier nicht exakter auf das Zusammenwirken von Weihe und (kanonischer) *Missio* in Bezug auf die Ausübung der drei *munera* ein, in denen die Priester dem dreifaltigen Gott beim Aufbau der Kirche dienen.

Der für das gesamte Dokument zentrale³⁴ Abschnitt PO 2 zum Wesen des presbyteralen Amtes stellt, wiederum analog zu LG, den Dienst der Priester in den größeren Kontext der Anteilnahme aller Gläubigen an der kirchlichen Sendung. Der Einheit des Gottesvolkes dienen die Träger des Amtes, so wird das Konzil von Trient zitiert³⁵, mit „heiliger Weihevollmacht (...) zur Darbringung des Opfers und zur Nachlassung der Sünden“. Das Wirken der Presbyter wird

33 Die Ursprungsfassung trug den Titel „Schema de sacerdotibus“ (1964). Die schließliche Benennung („*Decretum de ministerio et vita presbyterorum*“) unterstreicht neben dem Dienstcharakter die für die *munera*-Lehre typische Einbettung des sazerdotalen Aspekts in den Verbund einer breiteren Amtsbeschreibung.

34 So J. Frisque, *Le décret Presbyterorum Ordinis. Histoire et commentaire*, in: J. Frisque/Y. Congar (Hgg.), *Les prêtres. Décrets „Presbyterorum Ordinis“ et „Optatam totius“*. Textes latins et traductions françaises (Unam Sanctam 68), Paris 1968, 123–189, hier 137; der Abschnitt wird charakterisiert als „une vision doctrinale du ministère presbytéral dans la Mission de l'Église“.

35 Die Formulierung wurde „im letzten Moment“ in den Text eingefügt, um die Kontinuität zwischen den beiden Konzilien zu unterstreichen. Allerdings bleibt die Stelle die einzige bedeutsame Zitierung des Tridentinums in PO; vgl. Caprioli, *Il decreto conciliare „Presbyterorum ordinis“*, 84.

mit erneutem Rekurs auf die *munera* als Mitarbeit am Dienst des Bischofs und somit als Teilhabe „am Amt der Apostel“ beschrieben³⁶. Eine Ableitung aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen ist damit abgewiesen³⁷. Mit der Kirchenkonstitution teilt das Priesterdekret allerdings, wie die Textentwicklung belegt, das Anliegen, durch Verwendung des *Tria munera*-Konzepts ein zu sehr auf das *munus sanctificandi* und weltabgewandte Sakralität fokussiertes Priesterbild zu weiten und die Sendung des Presbyters als Dienst im und für das Gottesvolk zu beschreiben³⁸. PO 2 belegt zugleich, wie man versucht hat, die sazerdotale Dimension in diesem Neuentwurf unverkürzt zur Geltung kommen zu lassen und dadurch eine Synthese zwischen dem traditionellen, auf die ontologische Gleichgestaltung mit Christus ausgerichteten Priesterbild und dem neueren, sendungsorientierten Zugang zu schaffen³⁹. Die Beauftragung des Priesters zur Verkündigung des Evangeliums und seine enge Beziehung zur Eucharistie, die als Vollendung des gesamten priesterlichen Tuns anzusehen ist, werden darum gleichermaßen hervorgehoben. Friedrich Wulf meint dennoch, dass in unserem Abschnitt „das traditionelle Priesterbild vorherrschend geblieben ist, das vom Sacerdotal-Kultischen, von der Konsekrations- und Absolutionsgewalt, bestimmt ist“⁴⁰. Er denkt dabei an die Aussagen, dass die Priesterweihe ein „eigenes Sakrament“ ist, das seine Empfänger mit einem „besonderen Prägema“ auszeichnet und Christus gleichgestaltet, was ihn zum Handeln „in persona Christi capitis“ befähigt⁴¹. Die letztere Formulierung findet

36 Zur Entwicklung des Textes hinsichtlich der Verhältnisbestimmung Presbyter-Bischof vgl. Cordes, Sendung zum Dienst, 269–290.

37 Das betont mit Recht Rambaldi, *Natura e missione del Presbiterato*, 248 f.

38 Vgl. Cordes, Sendung zum Dienst, 121–125.159 u. ö.

39 Vgl. Mansini/Welch, *The Decree on the Ministry and Life of Priests*, 206 f.

40 F. Wulf, Kommentar zu PO, Art. 1–6, in: LThK, 2. Aufl., Ergänzungsband III, Freiburg 1968, 141–170, hier 148. Wulf kritisiert diese Tendenz.

41 Eine umfassende systematisch-historische Studie zum Thema hat P. João Paulo de M. Dantas vorgelegt: *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Siena 2010 (zum Beitrag des Zweiten Vatikanums ebd. 161–210). Nicht überzeugend ist das Urteil über PO bei Cordes, Sendung zum Dienst, 203, „daß das Dekret – trotz einer einzigen anderslautenden Artikulation – grundsätzlich von dem Gedanken abgerückt ist, die Christusrelation des Presbyters lasse sich als *repraesentatio Christi* fassen. Dieses Untersuchungsergebnis

sich exakt so nur in PO 2. Sie kann innerhalb der Konzilstexte als die präziseste Bestimmung des amtspriesterlichen Propriums im Verhältnis zu den übrigen Getauften gelten, das alle drei Dimensionen der Sendung durchdringt⁴². Weitere theologische Klärungen oder Vertiefungen bietet das Priesterdekret zu den genannten Aspekten allerdings nicht⁴³.

Im zweiten Kapitel des Dokuments (PO 4–6) werden, wie von vielen Konzilsvätern in der Diskussion eingefordert⁴⁴, die drei Dimensionen des priesterlichen Dienstes inhaltlich umfassender zur Entfaltung gebracht. Hier holt das Konzil gewissermaßen nach, was in LG 28 unterlassen wurde. Wie an allen zentralen Stellen, an denen die Synode auf das *Munera*-Schema zurückgreift, wird der Verkündigungsdienst an den Anfang gestellt; Änderungswünsche verschiedener Väter zu diesem Punkt wurden von der zuständigen Kommission regelmäßig zurückgewiesen⁴⁵. Damit drückt das Zweite Vatikanum aus, dass es nicht mehr die Vorbehalte des Tridentinums teilt, das diese Dimension des priesterlichen Amtes wohl auch deswegen kaum erwähnt hatte, weil es Distanz zur protestantischen Amtsauffassung wahren wollte⁴⁶. PO 4 betont, dass die Wortverkündigung in Bezug auf das Volk Gottes einheitsstiftende Kraft besitzt und Voraussetzung bzw. innerer Bestandteil der Heiligung durch die Sakramente ist; von ihr her kann somit leicht die Brücke zu den beiden anderen *munera* geschlagen werden. Zudem lässt der Abschnitt erkennen, dass ein wichtiges Anliegen des Konzils bei seiner Hervorhebung des Verkündigungsamtes die Stärkung des missionarischen Aspekts im priesterlichen Dienst war.

wird bestätigt durch die Tatsache, daß auch die übrigen Konzilsverlautbarungen den Gedanken der »Quasi-Identität« des Amtsträgers mit Christus insofern meiden, als sie auf Formulierungen wie *Christum repraesentare* oder *personam Christi gerere* verzichten.“

42 Durch den letztgenannten Aspekt wird die Rezeption der „In persona Christi“-Formel originell, wie Mansini/Welch, *The Decree on the Ministry and Life of Priests*, 219, betonen.

43 Dies beklagt bereits Cordes, *Sendung zum Dienst*, 218, und weist darauf hin, dass nicht einmal die dogmatisch eminent wichtige Apostolische Konstitution *Sacramentum Ordinis* von Pius XII. (1947) Berücksichtigung gefunden habe. Vgl. auch ebd. 260 zur wenig reflektierten Verwendung des Begriffs *character*.

44 Vgl. Cordes, *Sendung zum Dienst*, 125–134.

45 Vgl. Caprioli, *Il decreto conciliare „Presbyterorum ordinis“*, 150.

46 Vgl. Giblet, *Die Priester „zweiten Grades“*, 201.

PO 5 widmet sich dem *munus sanctificandi*. In der Verwaltung der Sakramente durch den Presbyter⁴⁷ wird vor allem auf die Feier der Eucharistie hingewiesen, die schon in PO 1–2 besonderes Augenmerk erfahren hatte⁴⁸. Erneut wird das in LG 28 (und auch in SC 42–43) präsente, durch den Verweis auf Ignatius von Antiochien unterstützte Motiv einer „Gegenwärtigsetzung des Bischofs“ in den sakramentalen Feiern des Priesters aufgegriffen. Wenn es heißt, dass die Eucharistie „Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation“ ist und die „Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht, (...) die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen“ darstellt, wird erkennbar, dass gerade von diesem Sakrament und seiner Relevanz für die Kirche her das *munus sanctificandi* als Mitte und Ziel der priesterlichen Tätigkeit begriffen werden kann. Die Aussagen über das innere Verhältnis von Priester und Eucharistie sowohl hinsichtlich der amtlichen Funktionen wie der persönlichen Spiritualität⁴⁹ gehören zu den traditionellsten Passagen im Priesterdekret.

Vom eucharistischen Zentrum schlägt das Konzil den Bogen zum dritten Aspekt des priesterlichen Wirkens, dem Hirten- und Leitungsamt⁵⁰. Für dessen Ausübung ist dem Priester „eine geistliche Vollmacht (...) zur Auferbauung“ verliehen, bei der nicht klar wird, wie weit sie in der Weihe bzw. in der bischöflichen Sendung wurzelt. Dagegen ist hier wie beim Wortauftrag die Förderung der Einheit (bezüglich der Orts- wie der Universalkirche) ein unverkennbares Leitmotiv⁵¹. Die konkrete Beschreibung dieser *potestas* hat eine stark paränetisch-pastorale Färbung. Es geht um den umfassenden erzieherischen Auftrag des Priesters; rechtliche Aspekte finden kaum Erwähnung. Die priesterliche

47 Cordes, Sendung zum Dienst, 132, meint, der vom Konzil gewählte Ausdruck *sacramenta conficere* klinge „ziemlich objektivistisch“ und berücksichtige nicht „die Beteiligung des Sakramentenempfängers“.

48 Vgl. PO 2: „Durch den Dienst der Priester vollendet sich das geistige Opfer der Gläubigen in Einheit mit dem Opfer des einzigen Mittlers Christus, das sie mit ihren Händen im Namen der ganzen Kirche bei der Feier der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise darbringen, bis der Herr selbst kommt.“

49 Vgl. PO 12.

50 Vgl. Mancho Sánchez, *El Munus regendi del presbítero*, bes. 353–386. Die Studie arbeitet klar den Zusammenhang zwischen Eucharistievorsitz und Leitungsamt des Priesters heraus.

51 Vgl. Cordes, Sendung zum Dienst, 156–159.

Hirtengewalt wird eng mit dem *munus docendi* verknüpft. Ihr Dienstcharakter ist dadurch hervorgehoben, dass als Ziel priesterlicher Erziehung die Förderung der persönlichen Berufung aller Gläubigen angegeben wird.

In der Beschreibung des Verhältnisses des Priesters zu anderen (PO 7–9) ist das Drei-Ämter-Schema in einer gewissen Variation⁵² präsent, und auch PO 13 greift darauf zurück, wenn die „aufrichtige und unermüdliche Ausübung“ der *munera* den Priestern als Weg der Heiligung empfohlen wird. Damit machen die Väter deutlich, dass es sich nicht bloß um amtliche Funktionen, sondern um eng mit der Weihe verbundene Dimensionen der geistlichen Identität des Priesters handelt. Unübersahbar ist in PO 13 erneut, dass der „Dienst am Heiligen, vor allem beim Messopfer“, die intensivste Form der Gleichgestaltung mit Christus durch Handeln „an seiner Statt“ darstellt. Die Bemühung, Spiritualität und apostolischen Hirtendienst des Priesters möglichst eng miteinander zu verknüpfen, gehörte zu denjenigen Punkten, die in der Redaktion von PO bis zu seiner Endfassung immer schärfer profiliert worden sind⁵³.

1.3 DIE THEOLOGIE DES PRESBYTERATS IM ZWEITEN VATIKANUM – ERGEBNISSE UND OFFENE FRAGEN

Die Lehre des Konzils, wie sie aus den beiden behandelten Dokumenten erhoben werden kann, lässt einige klare Linien erkennen. „Die Sprechweise von den drei Diensten des Lehrens, des Leitens und des Heiligens“, so Winfried Aymans, „will materiell die Gesamtbreite der Sendung Christi und der Kirche erfassen“⁵⁴. Das Konzil greift zur *Munera*-Lehre, um mit ihrer Hilfe die Einheit der „ekklesialen Sendung durch Christusteilhabe“ vorgängig zur Unterscheidung von ordinierten und nicht-ordinierten Christen zu beschreiben. Leitend bleibt dabei allerdings die Idee einer doppelten Teilhabe an diesem dreifachen Amt

52 PO 7 nennt die Priester „adiutores et consiliarios [sc. episcoporum] in ministerio et munere docendi, sanctificandi et pascendi plebem Dei.“ Entgegen einem früheren Entwurf wird für das dritte *munus* das Verb *pasci* und nicht *regere* verwendet; vgl. Mey, *Sharing in the threefold office of Christ*, 172.

53 Vgl. Cordes, *Sendung zum Dienst*, 28.

54 W. Aymans, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*, in: Ders., *Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche*, Amsterdam 1991, 199–220, hier 214.

durch alle Getauften einerseits und die priesterlichen Amtsträger andererseits. Mit der programmatischen Vorordnung des Kapitels zum Volk Gottes in LG gegenüber den Passagen, die sich der Hierarchie bzw. den Laien widmen, wird das priesterliche Amt als Berufung im und als Dienst für das ganze Gottesvolk definiert, ohne dass seine eigenständige, sakramental begründete Sendung relativiert würde. Dies wird in LG 10 mit aller Deutlichkeit ins Wort gebracht. Träger der Vollgestalt des ministerialen bzw. hierarchischen Priestertums ist der Bischof, während die heilige Vollmacht des Priesters als Teilhabe an dessen Amt verstanden wird; den umgekehrten Erklärungsweg (Episkopat als Vollendung des Presbyterats) vermeidet das Konzil konsequent. Hier zeigt sich die oft beschriebene Abwendung von der auf die Priesterweihe als Mitte des Ordo-Sakraments konzentrierten mittelalterlichen Konzeption hin zu einem episkopalistisch geprägten Ordo-Modell. Die „Fülle des Weiheamtes“ konkretisiert sich in den *munera*, die in der Weihe verliehen werden und deren umfassende Ausübung nur im Wirken des Bischofs (exakter müsste man sagen: des residierenden Diözesanbischofs) anzutreffen ist. Der Presbyter unterscheidet sich vom Bischof, so könnte man die Formel aus LG 10 variieren, „non essentia, sed gradu tantum“, wobei das Konzil kaum eine Gelegenheit auslässt, die Unterordnung zu betonen⁵⁵. Allerdings kommt der presbyteralen Vollmacht durch die Gründung in der sakramentalen Weihe und das durch sie verliehene Prägemaß eine eigene Christusunmittelbarkeit zu, die auch das Zweite Vatikanum anerkannt hat (PO 2). Eine Konsequenz des Teilhabemodells, wie es dem Konzil vor Augen stand, besteht darin, dass die *munera* der Presbyter keine anderen sind als diejenigen der Bischöfe. Sie haben ebenfalls in der Ordination ihren letzten Grund und unterscheiden sich nur dadurch, dass sie von den Presbytern in Abhängigkeit vom Bischof und auf der niederen „Stufe ihres Dienstamtes“ ausgeübt werden. Nichtsdestotrotz bleibt die Beschreibung des presbyteralen Amtes auf die Weite aller drei *munera* ausgerichtet und wird eine Verengung

⁵⁵ Ludwig Mödl formuliert in einer scharfen Kritik an PO: „Ins Bild vom Schachspiel gebracht heißt dies: Die Priester sollten in jedem Fall Bauern bleiben, da die Bischöfe sich selbst als Springer, Läufer und Türme definiert haben“ (Das Dekret über Dienst und Leben der Priester Presbyterorum Ordinis, in: F. X. Bischof/S. Leimgruber [Hgg.], Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 297–315, hier 309).

auf die zentralen Vollzüge des allein dem Priester vorbehaltenen sakramentalen Heiligungsdienstes (Konsekrations- und Absolutionsvollmacht) vermieden.

Neben diesen klaren Vorgaben der Lehrtexte hat die nachkonziliare Diskussion allerdings auch einige Probleme und offene Fragen in der Verwendung der *Tria munera*-Lehre durch das Zweite Vatikanum aufgedeckt.

Grundsätzlich fällt die zuweilen gestellte Anfrage aus, ob die Drei-Ämter-Lehre überhaupt als Basis einer Definition des Priestertums und seiner klaren Verhältnisbestimmung gegenüber den nicht-ordinierten Christen einerseits und den anderen sakramentalen Weihestufen andererseits taugt⁵⁶. Was den ersten Aspekt angeht, können schon deswegen Zweifel laut werden, weil mit den *munera* (sei es auf der Ebene der gemeinsamen oder hierarchischen Teilhabe) primär funktionale Vollzüge beschrieben werden, ohne dass damit klare Wesensbestimmungen der jeweiligen Partizipationsform verbunden sein müssen. Auch eine Unterscheidung vom Wirkungsbereich her, die das gemeinsame Priestertum auf die „Welt“, das amtliche auf das „Innere der Kirche“ verwiesen sieht⁵⁷, überzeugt angesichts der tatsächlichen Ausübung der *munera* in beiden Gestalten nicht völlig. Tatsächlich fehlt in LG eine Definition des Priestertums im klassischen Sinn⁵⁸; die Texte deuten aber an, dass die Bestimmung seiner *differentia specifica* ohne Angabe konkreter sakramentaler Vollmacht(en) auch weiterhin nicht möglich ist (LG 10: „potestate sacra qua gaudet, (...) sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit“). Deutlich wird mit der Betonung des „wesenhaften“ Unterschieds zwischen hierarchischem und gemeinsamem Priestertum nach LG 10, dass die doppelte Teilhabe am Priestertum Christi als eine *analoge* ver-

56 Vgl. Hernoga, Das Priestertum, 99 ff; der Abschnitt sammelt diverse Stimmen, die auf diese Unschärfe hingewiesen haben. Noch fundamentaler setzt die Frage an, ob das Drei-Ämter-Schema überhaupt zur adäquaten Beschreibung der Heilssendung Christi geeignet ist; ihre negative Beantwortung hätte unmittelbare Konsequenzen für die ekklesiologische und amtstheologische Übertragung. Vor allem in der protestantischen Theologie hat es eine radikale Infragestellung des Schemas immer wieder gegeben, in jüngerer Zeit etwa durch Wolfhart Pannenberg. Allerdings wird die nachkonziliare katholische Debatte über Kirche und Amt davon kaum berührt.

57 Diese Lösung wird nahegelegt bei O. Semmelroth, Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 181–195, hier 192–195.

58 Vgl. Rambaldi, Note sul sacerdozio, 518; Bovis, Le Presbytérat, 1018, Anm. 34.

standen wird. Diese Qualifizierung verwendet schon Sebastian Tromp im 1960 erschienenen zweiten Band seines großen Werkes zur Leib-Christi-Ekklesiologie im Abschnitt über die Kirche als „priesterlichen, königlichen und prophetischen Leib in Angleichung an das Haupt“⁵⁹, und er wird auch von neueren Interpreten der Konzilstexte aufgegriffen⁶⁰. Tromp versucht mit Rekurs auf den jeweiligen sakramentalen Charakter der Taufe/Firmung und Weihe möglichst exakt zu benennen, worin die gemeinsame Prädikation der *munera* vom hierarchischen Amt und allen Getauften ihr reales Fundament findet⁶¹. Diesem Punkt sind die Väter des Zweiten Vatikanums eher ausgewichen bzw. haben – positiv gesprochen – der Theologie Raum für exaktere Erklärungen gelassen. Die Frage, ob tatsächlich alle *munera*, wie sie den Laien zugeschrieben werden, im Vergleich zu den *munera* der Bischöfe und Priester als echte Teilhabe an den *munera* Christi

59 Vgl. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars altera: De Christo capite mystici corporis*, Romae 1960, 324: „Triplex illa dignitas, quatenus est omnibus christianis communis, sese habet ad dignitatem magisterialem, regalem, sacerdotalem Hierarchiae non univoce, sed analogice: immo in multis non nisi metaphorice, ut patebit ex sequentibus.“ Der ganze Abschnitt (323–338) bietet zahlreiche Traditionsbelege für die Zuschreibung des dreifachen Amtes an alle Getauften.

60 Vgl. Drilling, *Common and Ministerial Priesthood*, 92: „It remains that the term, priesthood, to identify one aspect of the Christian life of all those consecrated in baptism and anointed in confirmation applies analogically. Thus, the term, priesthood, refers to a real exercise of priesthood both in its common and in its ministerial or hierarchical forms, but the two forms are quite distinct from each other.“ Zur genaueren Erläuterung heißt es ebd. 96: „The two types belong to the same genus, Christian priesthood, which is identified as a participation in the mediatorial, sacrificial, and consecratory work of the one high priest, Jesus Christ. Specifically, the two types differ, each having its own proper and distinct function, the ministerial priest representing and mediating Christ sacramentally to the community of the faithful and representing the church under Christ, its Head, to the Father, the common priesthood representing Christ in his vision and values to the wide world and offering the wide world to God through daily prayer and life – self-sacrifice – and especially through the eucharistic sacrifice offered together with the ministerial priest.“ Drilling hat auch deutlich auf den Einfluss hingewiesen, den Tromp (neben Yves Congar) auf die konziliare *munera*-Lehre in ihrer Anwendung auf das ganze Gottesvolk ausgeübt hat (ebd. 93; ders., *The Priest, Prophet and King Trilogy*, 198 f.).

61 Der Ort, an dem die *munera*-Lehre auch in Mittelalter und früher Neuzeit eine gewisse Präsenz bewahrt hatte, war die Lehre vom sakramentalen Charakter in Taufe/Firmung einerseits und in der Weihe andererseits; vgl. Hödl, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi*, 1793.1800. Daran knüpft Tromp in seiner Erläuterung an.

zu klassifizieren sind oder ob nicht zumindest (wie Tromp lehrt) bestimmte Aspekte darin nur in uneigentlich-metaphorischer Weise verstanden werden können, wird mit den einschlägigen Passagen des Konzils (bes. LG 34–36) nicht rundum überzeugend beantwortet. Wenn etwa das *munus regendi* der Bischöfe in „heiliger Vollmacht“ besteht, die sie „im Namen Christi“ ausüben und die es ihnen erlaubt, „Gesetze für ihre Untergebenen zu erlassen“ (LG 27), dann ist es nicht unmittelbar einleuchtend, weshalb das den Laien zugeordnete Leben in „königlicher Freiheit“ und Selbstverleugnung zum Sieg über die Sünde sowie die Teilnahme am Dienst Jesu für die Welt als eine „andere“ Form der Teilnahme am selben Amt Christi anerkannt werden soll. Weder geht das Konzil ausführlicher auf das Prägema der Weihe in Unterscheidung zum Tauf- und Firmsiegel ein noch bietet es eine eingehende Erklärung, weshalb Christusrepräsentation (im Sinn des *agere in persona Christi [capitis]*) bzw. autoritatives Handeln in seinem Namen exklusiv mit der Weihe zum Bischof bzw. Priester verknüpft ist. Auch die Frage, wie die direkte christologisch-hierarchische Ableitung der ordinierten Ämter (im Sinne von LG 20.28) mit der unmittelbar pneumatologisch und nur indirekt christologisch argumentierenden Zuweisung der *munera* an das ganze Gottesvolk bzw. die Laien vermittelt werden kann, wird nicht umfassend reflektiert⁶².

Wiederum anders stellt sich die Problematik der Unterscheidung der sakramentalen Weihestufen untereinander mit Hilfe der *Tria munera*-Lehre dar. Wenig kann diese zum Verständnis des Diakonats beitragen, da eine *spezifisch diakonale* Anteilhabe am dreifachen Amt kaum überzeugend anzugeben ist. Die schon unter Johannes Paul II. (1998) verfügte Änderung von n. 1581 des Weltkatechismus, der unter Benedikt XVI. die Anpassung von can. 1008/1009 des geltenden Kirchenrechts nachfolgte (Motu Proprio *Omnium in mentem* vom 26.10.2009)⁶³, stellt das offizielle Eingeständnis dar, dass mit Hilfe

62 Vgl. D. Coffey, *The Common and Ordained Priesthood*, in: *Theological Studies* 58 (1997) 209–236, der die Spannung durch die Zuwendung zu einem strikt geistchristologischen Modell zu überbrücken versucht, dessen adoptianistische Tendenz bewusst in Kauf genommen wird.

63 Vgl. T. Rincón-Pérez, *El sacramento del Orden y el sacerdocio ministerial a la luz del M. P. Omnium in mentem*, in: *Ius Canonicum* 51 (2011) 43–67; S. Haering, *Die Änderung der weiherechtlichen Grundnormen des Codex Iuris Canonici durch das Motu Proprio Omnium in mentem*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 181 (2012) 6–24.

der *munera*-Lehre die entscheidende Differenz zwischen sazerdotaler und diakonaler amtlicher Christusrepräsentation nicht artikuliert werden kann, sofern allein der erstgenannten der Vollzug der Dienste *in persona Christi capitis* zuzuschreiben ist. Was die Beziehung von Episkopat und Presbyterat angeht⁶⁴, liegt ein Problem nicht nur darin, dass eine exakte Abgrenzung ihrer je eigenen Teilhabe an den drei *munera* vom Konzil nirgendwo vorgelegt wird. Die Aussage, dass einerseits die Bischöfe „Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums“ sind, die Presbyter aber dennoch als „wirkliche Priester des Neuen Bundes“ angesehen werden müssen und in ihrem Priestertum wahre Gemeinschaft mit den Bischöfen besitzen (LG 28), legt die Schlussfolgerung nahe, dass das sakramentale Plus des Bischofs in Hinsicht auf das Priestersein nur akzidenteller Natur ist⁶⁵. Die durchgängige Hervorhebung der bischöflichen Superiorität in den Texten des Konzils vermittelt freilich einen anderen Eindruck. Einige Passagen betonen das Verhältnis der Abhängigkeit der Presbyter vom Bischof so stark, dass der Eindruck entstehen könnte, die ersten Bischöfe hätten eigenständig darüber entschieden, welchen Mitarbeitern sie in welcher Weise (sakramentalen) Anteil an ihrer eigenen Amtsfülle gewähren wollten: Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, so lehrt LG 28, „haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben“⁶⁶. Die Frage legt sich nahe, ob die Bischöfe diese Abstufung auch anders hätten vornehmen können bzw. ob die Anteilgabe

64 Vgl. H. Müller, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung (Wiener Beiträge zur Theologie 35), Wien 1971; Fallert, Mitarbeiter der Bischöfe.

65 U. Betti, La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano Secondo. Il capitolo III della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, Roma 1984, 374 f. stellt fest, dass das Konzil sich über das Verhältnis des bischöflichen Weihecharakters zum presbyteralen nicht geäußert hat, leitet aus der konziliaren Lehre aber ab, dass irgendein Unterschied, der nicht völlige Diversität bedeuten müsse, anzunehmen sei. Allerdings habe das Konzil trotz entsprechender Diskussionen nicht einmal die Möglichkeit sicher ausgeschlossen, dass einfache Priester jurisdiktionell befähigt werden könnten, sakramentale Weihen zu spenden (wie in der Vergangenheit nachweislich geschehen).

66 Vgl. auch LG 41 zur Teilhabe der Priester an der bischöflichen Amtsgnade. Anders klingt ein Satz aus LG 20: „Die Bischöfe haben also das Dienstamt in der Gemeinschaft zusammen mit ihren Helfern, den Priestern und den Diakonen, übernommen“. Hier scheinen den Bischöfen die untergeordneten Amtsstufen bereits vorgegeben zu sein.

zu späterer Zeit verändert werden könnte. In der Gesamtschau der Texte ist es nicht zu bezweifeln, dass die Konzilsväter das Bischofsamt nicht als eigentliche Quelle des Presbyterats ansehen wollten, sondern nur als Instrumentalursache seiner Vermittlung und als hierarchisch übergeordnete Instanz hinsichtlich seiner Ausübung. Wesentlich bestimmt wird der Priester durch direkten „Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus“ (LG 28) und die Befähigung zum Handeln als Stellvertreter Christi (AG 39; PO 12), ja kraft des Weihecharakters „in seiner Person“ (LG 10.28; PO 2)⁶⁷. Aber die Hinweise auf die Einsetzung der Dienstämter/des Presbyterats durch Christus (LG 18; PO 2) bzw. ihre „göttliche Einsetzung“ (LG 28) bleiben bewusst vage. In solchen Passagen, in denen sich das Konzil „mehr dogmatischer als geschichtlicher Argumente“⁶⁸ bedient, vermeiden die Väter Aussagen, die mit modernen exegetischen oder historischen Einsichten in Konflikt geraten könnten (wie etwa das in der älteren Theologie beliebte Motiv von der Einsetzung des Priestertums im Abendmahlssaal oder seine Beziehung zu den „72 anderen Jüngern“ aus Lk 10)⁶⁹ – im Wissen darum, dass ein sakramentales Amt mit drei klar abgegrenzten Stufen bestenfalls indirekt, über das Ur-Amt der Apostel, auf den irdischen Jesus zurückführbar ist und seine endgültige Durchsetzung unter Ausschluss anderer Leitungsformen erst in nach-neutestamentlicher Zeit erfahren hat. Die Frage, ob und warum diese Entwicklung als alternativlos und irreversibel anzusehen ist, wird damit allerdings drängender, als dies offenbar vom Konzil empfunden wurde.

Auf terminologischer Ebene kann die Tatsache für Verwirrung sorgen, dass der Begriff „Priestertum“ einerseits das bischöfliche bzw. presbyterale Amt in seiner Ganzheit kennzeichnet, andererseits in der Logik der *Tria-munera*-

67 Ottmar Fuchs kommentiert: „Die priesterliche Berufung ist zuerst eine Sendung durch Christus selbst, die durch die Sendung der Bischöfe bestätigt wird. Die Sendung durch die Bischöfe ist gewissermaßen das ‚Medium‘, in dem Christus die Presbyter in sakramentaler Weise zu diesem Dienst befähigt und sendet“ (Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath [Hgg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg 2005, 411–542, hier 418). Mit gleicher Tendenz: Fallert, Mitarbeiter der Bischöfe, 149–153.

68 Hernoga, Das Priestertum, 33 (in Anlehnung an Rahner); vgl. auch ebd. 94–98.

69 Vgl. Hünermann, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, 411 f.

Lehre nur auf einen Teilaspekt desselben verweist. Das Konzil bietet hier keine eindeutige Lösung⁷⁰. Sie wäre nur dadurch zu finden, dass man entweder auf der Ebene der *munera* nur noch vom „Heiligungsdienst“ spräche und den Begriff „Priestertum“ für das alle *munera* verbindende Amt reservierte; oder dass man die „priesterliche Dimension“ des bischöflichen und presbyteralen Amtes allein auf der Ebene der *munera* verortete und für das Amt insgesamt einen anderen zusammenfassenden Titel verwendete (etwa: „amtlich-hierarchische Christusrepräsentation“ oder „pastorales Dienstamt“⁷¹). Beides hat sich nicht durchgesetzt. Das terminologische Problem kehrt auf der Ebene der durch Taufe und Firmung begründeten Christusförmigkeit wieder, die ebenfalls insgesamt als „gemeinsames Priestertum“ bezeichnet werden kann oder aber als Befähigung zur Teilhabe an der umfassenden Sendung der Kirche, in der das priesterliche Moment nur einen Teilaspekt darstellt. Auch hier ist im Gefolge des Konzils keine Eindeutigkeit erreicht worden.

Ein zweiter Komplex von Schwierigkeiten betrifft den Ursprung aller *munera* in der sakramentalen Weihe, der vom Konzil deutlich im Fall der Bischöfe, weniger deutlich im Fall der Priester gelehrt wird. Die konziliaren Aussagen über die sakramentale Weihe als Quelle der gesamten *sacra potestas* der Ordinierten steht unter der Einschränkung, dass die bischöflichen *munera* der Lehre und Leitung „ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können“ (LG 21) bzw. dass die Amtsausübung der Presbyter „von den Bischöfen abhängt“ (LG 28)⁷². In diesen Aussagen verbirgt sich das alte Problem der Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht⁷³, das auch durch die Amtstheologie des Zweiten Vatikanums nicht völlig überwunden werden konnte⁷⁴. Dafür fehlt

70 Vgl. Becker, Der priesterliche Dienst, 136f.

71 Vgl. Johannes Paul II., Nachsyn. Apostol. Schreiben Pastores gregis (16.10.2003), n. 9: „ministerium pastorale“.

72 Vgl. PO 1: „Durch die Weihe und die vom Bischof empfangene Sendung ...“.

73 Vgl. zum geschichtlichen Hintergrund: L. Villemin, Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction, Paris 2003.

74 Wenn Hernoga, Das Priestertum, 84, formuliert: „Nach dem II. Vatikanum gibt es keinen Platz mehr für einen wirklichen Unterschied zwischen Weihevollmacht und Jurisdiktionsvollmacht“, so steht das im Widerspruch zur fortgesetzten kirchlichen Praxis auch nach dem Konzil. Er selbst verweist auf die Stellung der Weihbischöfe, deren Beschreibung

dem Begriff der *sacra potestas*, den das Konzil an die Stelle der alten Zweiheit von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* gesetzt hat⁷⁵, die Eindeutigkeit. Zudem bleibt das Grundmotiv hinter der traditionellen Unterscheidung, die Unverlierbarkeit bestimmter Weihevollmachten im Gegensatz zur Widerrufbarkeit jurisdiktioneller Kompetenzen in Leitung und Lehre, auch im Konzil unbestritten⁷⁶. Den deutlichsten Hinweis auf ein Fortbestehen der Unterscheidung von „sakramentaler Begabung“ und „rechtlicher Ermächtigung“⁷⁷ kann man in der *Nota praevia* zu *Lumen gentium* finden, die hinsichtlich der Bischöfe davon spricht, dass die qua Weihe empfangene „seinsmäßige Teilnahme an den heiligen Ämtern“ kanonisch bzw. juridisch „determiniert“ werden muss, damit daraus echte „Vollmacht“ (*potestas*) wird. Man kann das entweder so verstehen, dass die Weihevorgabe, die sich in den drei *munera* konkretisiert⁷⁸, durch die Verleihung der Jurisdiktion, die mit der Zuweisung eines Amtes erfolgt, eine Vervollkommnung erfährt, die sie auf den entsprechenden pastoralen Wirkfeldern zur *potestas* aktuiert; diese wäre damit allerdings nur in ihrer sakramentalen Wurzel wirklich „eine“, nicht aber im realen Vollzug. Oder man müsste die kanonische Sendung als jurisdiktionelle Eingrenzung der in der

in CD 25 mit der These von LG 21 zur Übertragung der Fülle des Weihesakraments in der Bischofsweihe nicht übereinzustimmen scheint (ebd. 105; vgl. auch Fallert, Mitarbeiter der Bischöfe, 134 ff.). Ein Beispiel dafür, wie auch eine progressive Interpretation des Zweiten Vatikanums das in LG nicht überzeugend gelöste Problem von Weihe und Jurisdiktion benennen kann, bietet O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 189 f.

75 Vgl. P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtshistorische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973.

76 Die Analysen von Klaus Mörsdorf haben hier nichts an Gültigkeit verloren; vgl. die Zusammenschau bei A. Cattaneo, *Grundfragen des Kirchenrechts* bei Klaus Mörsdorf: *Synthese und Ansätze einer Wertung*, Amsterdam 1991, bes. 89–166. Mörsdorf sieht die beiden Gewalten wie „Lebens- und Ordnungsprinzip“ in der Kirche voneinander unterschieden.

77 So die Terminologie bei Cordes, *Sendung zum Dienst*, 120. Die Ausführungen ebd. 117–121 lassen erneut deutlich werden, wie wenig Klarheit das Konzil für die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Bereiche geschaffen hat.

78 Schon Becker, *Der priesterliche Dienst*, 140, vertritt die These, „das Konzil habe die Lehre von den zwei Gewalten bestehen lassen, aber die eine, die *potestas ordinis*, mit dem neuen Namen ‚munus‘ bezeichnet, in drei Bereiche aufgegliedert.“ Durchgängig scharfe Kritik hat Beckers Darstellung der Konzilslehre bei Cordes, *Sendung zum Dienst*, gefunden; vgl. nur 120, Anm. 703; 140, Anm. 806.

Weihe vermittelten vollständigen *potestas sacra* auf ihre konkrete Ausübung in der hierarchischen *Communio* hin begreifen, was die Einheit deutlicher betonte, aber die Frage nach dem Wie solcher Begrenzung offenließe. Das Konzil bietet hier, wie Charles Journet schon 1965 festgestellt hat, keine klare Lösung⁷⁹, ebenso wenig wie es eine Antwort auf die Fragen gibt, wie Einheit und Verschiedenheit von sakramentaler und jurisdiktioneller Dimension der Kirche insgesamt zu vermitteln sind und wie die sich auch in der nachkonziliaren Praxis fortsetzende Verleihung von Jurisdiktion (auf dem Gebiet der Lehre und Leitung) an Personen zu erklären ist, denen die für die übertragenen Ämter eigentlich geforderte Befähigung qua Ordination fehlt. Dieses Problem ist in der nachkonziliaren Praxis in einer Intensität aktuell geworden, die sich zur Zeit des Konzils selbst noch nicht abzeichnete. Vor allem die Professionalisierung und faktische Veramtlichung von pastoralen Laiendiensten, die in ihren konkreten Vollzügen weithin mit den priesterlichen *munera* übereinstimmen (bis hin zur Gemeindeleitung), ist seitdem rasant vorangeschritten. Diese Entwicklung bringt die Gefahr mit sich, die vom Konzil so betonte Verbindung von sakramentaler Christusrepräsentation qua Weihe und kirchlicher Sendung zumindest auf der Ebene der priesterlichen Wirkbereiche nachhaltig zu beschädigen⁸⁰. Der heftige Protest aus dem deutschsprachigen Bereich gegen die jüngste Instruktion der Kleruskongregation (Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche, 20.7.2020) belegt, wie weit sich die Praxis hier bereits von der Norm eines sakramental ordinierten Hirtenamtes, für das die Verbindung der drei *munera* wesentlich ist, entfernt hat.

79 Vgl. R. W. Nutt, Sacerdotal Character and the „Munera Christi“. Reflections on the Theology Charles Journet in Relation to the Second Vatican Council, in: *Gregorianum* 90 (2009) 237–253, hier 248, mit Rekurs auf Journets Beitrag: *Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican*, in: *Revue Thomiste* 65 (1965) 5–51. Siehe zur Sachproblematik auch G. Ghirlanda, „Hierarchica communio“. Significato della formula nella „Lumen Gentium“ (*Analecta Gregoriana* 216), Roma 1980, 410–429, der annimmt, das Konzil sei implizit bei der Lehre geblieben, wonach der Papst den Bischöfen über die Amtsverleihung bzw. *Missio canonica* die Jurisdiktion verleiht, und habe nicht einen unmittelbaren Ursprung derselben (zusammen mit den *munera*) in der Weihe gelehrt.

80 Manche Theologen haben daraus das Plädoyer zur Einbeziehung dieser pastoralen Dienste in den *Ordo* abgeleitet – sei es durch Erteilung der Priesterweihe, sei es durch Ausbildung neuer, für diese Dienste spezifischer Weihestufen; vgl. G. Bausenhart, *Das Amt der Kirche. Eine not-wendende Bestimmung*, Freiburg 1999.

Ein drittes Diskussionsfeld eröffnet sich, wenn man die Frage nach dem inneren Verhältnis der episkopalen bzw. presbyteralen *munera* zueinander stellt, aus deren Beantwortung möglicherweise deutlich abweichende Profile des kirchlichen Hirtendienstes resultieren. Faktisch finden wir nach dem Konzil diverse Erklärungsversuche vor, die in unterschiedlicher Weise eines der drei *munera* hervorgehoben und von ihm her das Wesen des kirchlichen Amtes zu erschließen versucht haben⁸¹. Zuweilen sind diese Schwerpunktsetzungen so deutlich, dass man von ihnen her ein umfassendes Schema für die unterschiedlichen Typen nachkonziliarer Amtstheologie entwickelt und dabei bestimmte Ansätze als „reduktionistisch“ beschrieben hat⁸², da in ihnen eine Dimension des geweihten Amtes auf Kosten der übrigen in den Vordergrund gerückt worden sei. Manche Theologen, wie in den unmittelbaren Nachkonzilsjahren Walter Kasper, haben versucht, den priesterlichen Dienst vom *Amt der Leitung* her zu definieren⁸³. Dieses ist vor allem auf die Integration der verschiedenen Charismen in die Einheit der Kirche ausgerichtet. Auf diesen Dienst an der Einheit sind die Hinführung zum gemeinsamen Bekenntnis wie auch die Versammlung in der eucharistischen Feier ausgerichtet. In seinen neueren Publikationen hat Kasper diesen Zugang grundsätzlich beibehalten – „Priester sein

81 Vgl. die Überblicke bei Hernoga, *Das Priestertum*, 229–375; J. Müller, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2001, bes. 181–260; Pasterczyk, *Theologie des kirchlichen Amtes*, 102–283; Th. Schumacher, *Bischof – Presbyter – Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick*, München 2010, 133–158; Dantas, *In Persona Christi Capitis*, 359–416.

82 Vgl. Pasterczyk, *Theologie des kirchlichen Amtes*, 103.

83 Die einschlägigen Beiträge sind versammelt in: W. Kasper, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* (GS 12), Freiburg 2009. Als programmatisch dürfen zwei Texte aus dem Jahr 1969 angesehen werden: „Die Funktion des Priesters in der Kirche“ (153–172, bes. 164–169) und „Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes“ (181–194, bes. 184–188). Im ersten dieser Aufsätze schreibt Kasper: „Versucht man das Amt also nicht mehr von seinen kultisch-sakramentalen Funktionen, sondern von der Leitungsfunktion her zu begreifen, dann kann man von dorthier durchaus den Dienst am Wort, den Dienst der Sakramente und das Hirtenamt im engeren Sinn integrieren. So wie der Dienst an der Einheit hier verstanden wird, liegt er sowohl der Unterscheidung von *ordo* und *iurisdictio* wie der Unterscheidung in Propheten-, Priester- und Hirtenamt voraus und umgreift sie. Das erlaubt es, wieder zu einem einheitlichen Berufsbild des Presbyters zu kommen, ihm wieder eine bestimmte Rolle in der Kirche zuzuweisen und ihm damit eine feste Stellung zuzuerkennen“ (ebd. 167).

heißt Pfarrer sein⁸⁴ –, aber er hat gegen den Verdacht eines funktionalistischen Amtsverständnisses verstärkt auf die unverzichtbare christologische Grundlegung hingewiesen⁸⁵. Demgegenüber hat Karl Rahner in der *Verkündigung des Wortes* die vorrangige Aufgabe des Priesters gesehen und damit die vom Konzil in der Aufzählung der *munera* fast ausnahmslos gewählte Priorisierung dieser Dimension in einem streng systematischen Sinn zu verstehen gesucht. In dieser Sicht ist der Priester der amtliche Verkünder des Evangeliums im Namen der Kirche: „Der Priester ist der auf eine – wenigstens potentiell gegebene – Gemeinde bezogene, im Auftrag der Kirche als ganzer und so amtlich redende Verkünder des Wortes Gottes derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind“⁸⁶. Der Vollzug der Sakramente wird hier als intensivste Realisierung der Wortverkündigung angesehen, namentlich in der Anamnese von Tod und Auferstehung des Herrn in der Eucharistie. In solchen Aussagen schlägt sich das Grundverständnis von Sakrament bei Rahner nieder: Das Sakrament ist nichts anderes als das in der Welt präsent und wirksam bleibende unwiderruflich ausgesagte Heilswort Christi⁸⁷. Damit ist das Wesen der Kirche als Wurzelsakrament ebenso bestimmt wie dasjenige der einzelnen Sakramente. Der ordinierte Priester bringt im Dienst am Wort in all seinen Dimensionen dieses Wesen der Kirche zum Ausdruck⁸⁸. So wird die christologische Begründung des Amtes ganz durch eine ekklesiologische

84 W. Kasper, Sein und Sendung des Priesters, in: Ders., Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (GS 12), Freiburg 2009, 237–258, hier 249; vgl. ders., Der priesterliche Dienst – Repräsentation Jesu Christi als Haupt der Kirche, in: ebd. 290–309, bes. 302–305.

85 Vgl. W. Kasper, Die Wahrheit in Liebe tun – heute Priester sein, in: Ders., Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (GS 12), Freiburg 2009, 259–275, hier 265 f.; ders., Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg 2011, bes. 334 ff.

86 K. Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Ders., Priesterliche Existenz (SW 20), Freiburg 2010, 241–246, hier 244 f. Vgl. auch ders., Dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstverständnisses, in: ebd. 217–240, hier 226: „Wir sind Priester: Das heißt, wir sind die Verkünder des Wortes Gottes, das in Jesus Christus an die Welt ergangen ist“.

87 Vgl. K. Rahner, Wort und Eucharistie, in: Ders., Leiblichkeit der Gnade (SW 18), Freiburg 2003, 596–626.

88 Vgl. etwa K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen, in: Ders., Priesterliche Existenz (SW 20), Freiburg 2010, 247–262, bes. 249–257.

vermittelt. Durch ihre systematische Fokussierung entfernt sich diese Interpretation der *munera*-Lehre, die „dem protestantischen Amtsverständnis als *ministerium verbi* zweifellos nahe[steht]“⁸⁹, noch deutlicher als die zuvor erwähnte von der traditionellen Konzentration auf die sazerdotalen Aspekte des Weiheamtes. Schließlich finden sich theologische Entwürfe, die das Amt des Priesters weiterhin primär vom *Heiligungsdienst* her verstehen, dem die beiden übrigen Ämter zugeordnet werden. Beispiele dafür lassen sich vor allem aus dem romanischen⁹⁰, aber auch aus dem amerikanischen Sprachraum⁹¹ anführen. Dieser Ansatz kann sich auf diejenigen Passagen des Konzils berufen, welche die innere Beziehung von Priesteramt und Eucharistie, die „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) ist, betonen und alle Dimensionen der priesterlichen Tätigkeit auf ihren Vollzug hingeordnet sehen. In der Eucharistie findet die innere Verbindung der drei *munera* des Priesters ihren sakramentalen Ausdruck, sofern sich sein Heiligungsdienst hier untrennbar mit der Wortverkündigung und dem Vorsitz in der gemeindlichen Versammlung verbindet. Dem Konzil, so K. J. Becker, sei es „selbstverständlich, in der Darbringung des eucharistischen Opfers die Mitte aller Ämter des Presbyters zu sehen.“⁹² Dass bei der Beschreibung der priesterlichen *munera* mit der Voranstellung des Abschnitts über die Wortverkündigung deren sachlicher Vorrang behauptet werde, lasse sich „nicht beweisen und widerspräche dem ersten Kapitel des gleichen Dekretes“ [sc. PO]⁹³. Die Konzentration auf den Heiligungsdienst und die dem Presbyter dafür verliehenen sakramentalen Vollmachten ermöglicht bis heute in klarster Weise die Unterscheidung der durch Priester- und Bischofsweihe begründeten Christusrepräsentation von der Christusrepräsentation aller Getauften und wahrt zudem am deutlichsten die Kontinuität zur mittelalterlichen Tradition der Amtstheologie.

89 So W. Kasper, Amt und Gemeinde, in: Ders., Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (GS 12), Freiburg 2009, 38–68, hier 64.

90 Vgl. Dantas, In Persona Christi Capitis, 371–374.

91 Vgl. Mansini/Welch, The Decree on the Ministry and Life of Priests, 210 ff.

92 Becker, Wesen und Vollmachten, 144.

93 Ebd. 147.

Im Rückblick auf diese unterschiedlichen Zugangsweisen wird man festhalten können, dass sie alle, sofern sie nur den perichoretischen Charakter der *munera*⁹⁴ im Blick behalten und in kein „reduktionistisches“ Extrem ableiten, mit nachvollziehbaren theologischen Gründen vertreten werden können. Mittlerweile weist der theologische Konsens in Richtung einer integrativen Auslegung der konziliaren Texte⁹⁵, innerhalb derer unterschiedliche Schwerpunktsetzungen möglich bleiben. Diese müssen, wie Gisbert Greshake mit Recht betont, auch im Verhältnis zum je persönlichen Berufungsweg der Priester betrachtet werden⁹⁶. Während die Hervorhebung der Wortverkündigung, die hinsichtlich des Bischofsamtes bereits das Konzil von Trient vorgenommen hatte⁹⁷, vor allem aus der Perspektive einer missionarischen Sicht des Amtes überzeugt, sofern die äußere Gnade der Evangeliumsbezeugung normalerweise ein unverzichtbarer Faktor dafür ist, dass Glaube überhaupt geweckt werden kann, ist die Formung und Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft durch

94 Schon Cordes, *Sendung zum Dienst*, 159, resümiert mit K. Lehmann, die Dimensionen des Amtes seien „nur inadäquat unterscheidbar“, weil die presbyteralen Einzeltätigkeiten als solche je nach dem in ihnen hervorgehobenen Aspekt jeweils nicht unbedingt nur einem *munus*, sondern gegebenenfalls auch mehreren *munera* zugeordnet werden müssen.“ So blieben letztlich unterschiedliche „Synthesen“ möglich. Cordes selbst formuliert allerdings als Ergebnis seiner Textlektüre, „daß es nur mit Bezug auf den Verkündigungsauftrag möglich wurde, die rechte Bestimmung sowohl der Heiligungs- als auch der Leitungsfunktion zu gewinnen, da dieser Auftrag beider vom Evangelium geforderte Unverwechselbarkeit ausmacht“ (159f.).

95 Vgl. J. Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung – Vermittlung – Deutung* (JRGS 7/1), Freiburg 2012, 897–915, hier 899 f.

96 Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg²2000, 195: „Gerade weil die drei Bereiche des Amtes untrennbar und nur inadäquat unterscheidbar zusammengehören, weil alle Dimensionen ineinandergreifen und sich gegenseitig erhellen, stellt sich die Frage nach ihrer je unterschiedlichen Gewichtung im konkreten Leben des einzelnen Priesters neu. Anders gesagt: Die angeführten verschiedenen Integrationsmodelle können auch verstanden werden als verschiedenartige Ansätze und Akzentuierungen in der konkreten Amtsausübung des Hirtendienstes. So gesehen haben sie keine Wahrheit »in sich«, sondern hängen wesentlich von der persönlichen Berufung und Befähigung des einzelnen Priesters sowie von dem ihm übertragenen besonderen Tätigkeitsfeld und der jeweiligen Zeitsituation, also – wenn man so will – von seiner Biographie ab.“

97 Vgl. *Decretum de reformatione*, Sess. 5, c. 2, n. 9; zit. in LG 25, Anm. 75.

das *munus regendi* die Zielperspektive aller ekklesialen Amtsvollzüge. Der Heiligungsdienst, vor allem in Gestalt der Befähigung zur Feier der Eucharistie, ist am engsten mit dem Weihecharakter des Priesters als solchem verbunden und stellt insofern für ihn selbst dasjenige Identitätsmoment dar, das jeder speziellen kirchlichen Sendung vorausgeht, jede mögliche priesterliche Aufgabe trägt und begleitet, ja das auch dann erhalten bleibt, wenn ein konkretes Amt nicht (mehr) ausgeübt werden kann.

2. AUFSPALTUNG DES SAKRAMENTALEN PRIESTERTUMS IN DREI ÄMTER GEMÄSS DEN MUNERA CHRISTI? ZU EINEM AMTSTHEOLOGISCHEN REFORMVORSCHLAG THOMAS RUSTERS

2.1 DIE THESE RUSTERS

Wie kein anderer amtstheologischer Vorschlag aus jüngerer Zeit knüpft das radikale Reformkonzept, das der seit 1995 in Dortmund lehrende katholische Fundamentaltheologe Thomas Ruster in seiner schon erwähnten Monographie aus dem Jahr 2019 entfaltet hat, unmittelbar an die Drei-Ämter-Lehre des Zweiten Vatikanums an⁹⁸. Die Leitidee, die Ruster verfolgt, ist einfach: „Die bisher im Amt des Priesters vereinten Aufgaben des Lehrens, Heiligens und Leitens werden auf verschiedene Personen aufgeteilt. Es gibt nicht mehr nur den einen Priester, der für Verkündigung, Sakramentspendung und die Leitung der Gemeinde zuständig ist, sondern diese Aufgaben werden durch verschiedene Personen ausgeübt“⁹⁹. Die in Christus geeinten *munera* sollen demnach im Leben der Kirche wieder wie im alttestamentlichem Gottesvolk unterschiedlichen Trägern zugewiesen werden, deren Vollmachten sich gleichzeitig ergänzen und gegenseitig begrenzen¹⁰⁰. Der Vorschlag einer solchen Ausdifferenzierung betrifft bei Ruster allein den Presbyterat. Die Ämter des

98 Vgl. auch die knappe Zusammenfassung seiner These: Th. Ruster, *The Doctrine of the Threefold Office Serving as the Basis for a New Order of the Ministries in the Church*, in: A. C. Mayer (Hg.), *The Letter and the Spirit. On the Forgotten Documents of Vatican II* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 297), Leuven 2018, 209–220.

99 Ruster, *Balance of Powers*, 15.

100 Vgl. ebd. 27f.

Diakons und Bischofs möchte er in der bisherigen Form beibehalten, wobei letzterer weiterhin als Repräsentant der Einheit aller drei Amtsdimensionen angesehen werden kann.

Die Berufung zum Lehr-, Heiligungs- und Leitungsdienst in der neuen Abgrenzung sieht Ruster bereits in der Taufe grundgelegt. Die Auswahl geeigneter Personen soll daher primär von unten, aus dem Leben einer konkreten Gemeinde erwachsen. Diese soll ihre Personalvorschläge an den Bischof richten, der für eine angemessene Prüfung und Ausbildung der Berufenen zuständig bleibt. „Die Form der Einsetzung in ein kirchliches Amt“, so möchte Ruster festhalten, „ist die Ordination bzw. die Weihe“¹⁰¹. Sie soll auch im Fall der neuen, den drei *munera* zugeordneten Ämter, zwischen denen kein Rangunterschied angesetzt wird, weiterhin als sakramental gelten¹⁰². Allerdings weist Ruster dieser Qualifizierung eine deutlich andere Bedeutung zu als in der Tradition und auch in den Texten des letzten Konzils. Die Vorstellung von einer *sacra potestas*, die in der priesterlichen Vollmacht zur Konsekration zum Ausdruck kommt, lehnt er (wie auch die Transsubstantiationslehre) als mittelalterliches Konstrukt ab. Damit ist allen Konzepten eines hierarchischen Kirchenamtes die Grundlage entzogen. Ruster knüpft bei seiner Argumentation an Unschärfen von *Lumen gentium* an, die wir im vorangehenden Teil erwähnt haben, vor allem die allein mit Hilfe der *munera*-Lehre nicht umfassend zu verdeutlichende Abgrenzung von Ordinierten und Laien. Sie werde vom Konzil letztlich durch bloße Zuweisung von *sacra potestas* an Bischöfe und Priester vorgenommen: „Die einen haben die Vollmacht, die anderen haben sie nicht“¹⁰³. Damit werde in die neue Amtsbeschreibung durch die *munera* wieder die alte Begrifflichkeit von *potestas ordinis* und *iurisdictionis* eingespielt¹⁰⁴, so dass das Konzil im Entwurf einer veränderten Amtstheologie (wie Ruster sie verstehen möchte) letztlich auf halber Strecke

101 Ebd. 16.

102 Vgl. ebd. 218: „Die Ordination zu den drei Ämtern, je für sich oder zusammen, kommt aus dem Wesen der Sakramentalität der Kirche und ist deswegen selbst sakramental“.

103 Ebd. 191.

104 Vgl. ebd. 190.

stehen geblieben sei. Diese „Blockade“¹⁰⁵ möchte der Theologe mit seinem Vorschlag lösen.

Wenn die Partizipation an den *munera Christi* allen Getauften in prinzipiell gleicher Weise zukommt, schließt dies nach Ruster nicht aus, dass einigen von ihnen durch sakramentale Ordination die amtliche Repräsentation der Dienste zugewiesen wird. Deren zeitgemäße Begründung habe allerdings einzig „bei der Öffentlichkeit der Kirche“ anzusetzen¹⁰⁶, die sich vor allem in der Liturgie mit ihrem „sehr politische[n] Anspruch“ ausdrücke, „den destruktiven Mächten und Gewalten entgegenzutreten und sie mit dem Reich Christi zu versöhnen“¹⁰⁷. Eine gegenüber allen Getauften qualitativ „andere“ Christusrepräsentation folgt nach Ruster aus der Weihe selbst für Bischöfe nicht¹⁰⁸. Dass ein auf diese Weise legitimates ordiniertes Amt die Zölibatsforderung oder die bisherige Begrenzung auf männliche Empfänger nicht mehr kennt, ist für Ruster so selbstverständlich, dass er es nur beiläufig erwähnt¹⁰⁹.

105 Ebd. 191f.: „Aber an dieser Stelle (LG 10), mit dieser Leitunterscheidung zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem amtlichen bzw. hierarchischen Priestertum hat sich das Konzil selbst blockiert. Der Aufbruch zu einer neuen Ekklesiologie ist an dieser Stelle gebrochen worden, er ist wieder in die herkömmlichen Bahnen der Amtstheologie geleitet worden. Daran liegt es, dass das Konzil, so hoffnungsvoll und zukunftsweisend es damals auch empfunden worden ist, doch wenig in der Kirche geändert hat. An dieser Stelle ist anzusetzen, wenn man den vollen Ertrag des Konzils für heute haben will.“ Vgl. erneut 213.

106 Vgl. ebd. 109.212.

107 Ebd. 140.

108 Sehr deutlich spricht Ruster dies ebd. 220 aus: „Ich habe es jetzt schon mehrmals zitiert, ‚dass die Bischöfe in hervorragender Weise die Rolle Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, übernehmen und in seiner Person handeln‘ (LG 21,2). Das kann man ihnen mit theologisch gutem Gewissen zugestehen, selbst noch die ‚hervorragende Weise‘. Aber dass sie mehr und anders als die übrigen Getauften die Rolle Christi übernehmen und sie anders als diese in seiner Person handeln, dass ihnen daraus besondere Vorrechte und Vollmachten, nämlich die Vollmacht zu authentischem Lehren, zur Spendung der Sakramente und zur Wahrnehmung von autoritativem Leiten entstehen, das kann man in einer Kirche, die aus der Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt besteht, nicht mehr wiederholen – wobei ihnen diese Vollmachten nicht unbedingt bestritten werden müssen. Aber sie kommen nicht daraus, dass sie anders als die Übrigen in der Person Christi handeln.“

109 Ebd. 212: „Ich habe es gar nicht mehr ausdrücklich erwähnt, aber es versteht sich von selbst, dass die bestehenden Zugangsbedingungen zum Priestertum (Zölibat, männlichen Geschlechts), die eng an das frühere Verständnis von Priestertum gebunden

Die Beauftragung einer einzelnen Person mit mehr als einem der drei Ämter wird nicht grundsätzlich ausgeschlossen¹¹⁰, so dass prinzipiell eine priesterliche Tätigkeit im vollen heutigen Umfang denkbar bleibt. Da ein zentrales Ziel von Rusters Vorschlag allerdings die Herstellung eines „Machtgleichgewichts“ zwischen den drei Aspekten des bisherigen priesterlichen Dienstes darstellt, ist die Aufteilung der *munera* seine präferierte Option. Ruster plädiert darüber hinaus für eine befristete Übertragung der Ämter, die sowohl haupt- als auch nebenamtlich ausgeübt werden könnten¹¹¹. Als primären Ort der Umsetzung der neuen Ämterstruktur sieht er die Ortsgemeinde an.

2.2 ANFRAGEN AN DAS MODELL

Wir wollen hier nicht in allen Einzelheiten die theologische Kontextualisierung nachzeichnen, die Ruster für seine These entwickelt, zumal deren tatsächliche Explikation und Begründung auf wenige Partien des Buches beschränkt bleibt. Ebenso wenig soll es darum gehen, Rusters scharfe Kritik am traditionellen katholischen Amtsverständnis zu kommentieren, die auf eine umfassende Dekonstruktion¹¹² „amtpriesterlicher Heilsvermittlung“, der inneren Verbindung zwischen Priesterweihe und Eucharistieverständnis sowie des wesenhaften Unterschieds zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priestertum abzielt¹¹³. Stattdessen beschränke ich mich auf einige kritische

sind, im neuen Modell wegfallen. Wir können uns auf viele amtlich bestellte ‚Königinnen‘, ‚Priesterinnen‘ und ‚Prophetinnen‘ in der Kirche freuen.“

110 Vgl. ebd. 21.

111 Vgl. ebd. 216–218.

112 Vgl. ebd. 212: „Da uns die Priester ausgehen, kommt eine, wie man heute sagt, ‚Dekonstruktion‘ des klassischen Priesterbildes gerade recht.“

113 Vgl. nur beispielhaft ebd. 108f.: „Wenn es also nun nichts mehr ist mit der *potestas ordinis* der geweihten Amtsträger, durch die Amt und Kirchengemeinschaft entkoppelt und die Kirche zu einer Gesellschaft der Ungleichen (*societas inaequalis*, so sagte man bis zum II. Vatikanum) wurde, wenn wir das frühere Opferverständnis mit seiner Bedeutung für die Heilsvermittlung nicht einfach fortführen können, es sei denn zum schweren Schaden für das Gottesbild und das Verständnis der Gnade, wenn insbesondere das Mysterium der Eucharistie nicht mehr als an die Konsekrationsvollmacht des Priesters gebunden, sondern als ein Geschehen der ganzen gottesdienstlichen Gemeinschaft verstanden werden kann, was ist es dann mit dem Amt in der Kirche?“ Auf Rusters Versuch, eine Grundlage für diese These ausgerechnet bei Scheeben zu finden, können wir hier nicht näher eingehen.

Anmerkungen, die sich unmittelbar auf seine Fortschreibung der konziliaren Amtstheologie beziehen.

Da Ruster für seinen Vorschlag ganz offensichtlich keinen direkten Rückhalt in den Texten des Zweiten Vatikanums findet, kann seine Argumentationsstrategie nur darin bestehen, ihn als konsequente Erfüllung eines Weges zu präsentieren, der durch das Konzil begonnen, aber nicht vollständig durchgesetzt worden sei. In diesem Sinne wird ein Leitmotiv des Konzils – die *Tria munera*-Lehre als verbindendes und zugleich unterscheidendes Moment in der Reflexion von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Kirche – aufgegriffen und in einer Weise fortentwickelt, die für die Väter kaum vorstellbar gewesen wäre. Rusters Formel, dass „mit dem Konzil“ angesichts aktueller Herausforderungen „über das Konzil hinaus“ hinauszugehen sei¹¹⁴, und die dahinterstehende These, dass die Normativität des Konzils eher in grundlegenden Impulsen als in deren konsistenter doktrinellem Umsetzung liege, ist nicht neu, sondern ein durchgängiges Kennzeichen progressiver Konzilsinterpretationen. Sie scheint aber mehr als fünfzig Jahre nach Ende des Synode zunehmend an Unterstützern zu gewinnen, nachdem die Phase der divergierenden Textexegesen und der unmittelbaren Umsetzungen konziliarer Entscheidungen als abgeschlossen gelten kann¹¹⁵. Gegen solche Tendenzen hat schon 1985 Joseph Ratzinger die Überzeugung gestellt, dass die zukünftige Rezeption des Konzils mit der Wiederentdeckung seiner verbindlichen Texte verbunden sein muss. „Die Lektüre des *Buchstabens* der Dokumente wird uns ihren wahren *Geist* entdecken lassen können“¹¹⁶. Es ist fraglos richtig, dass in diesen Dokumenten unterschiedliche theologische Ansätze miteinander verbunden wurden, ohne dass eine Synthese in jeder Hinsicht erreicht bzw. hinreichend entfaltet worden wäre. Dies gilt, wie wir im ersten Teil gesehen haben, auch für die Lehre über das kirchliche Amt in LG und PO, wodurch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen der

114 Ebd. 192.

115 Markante Beispiele für dieses Programm finden sich in dem umfangreichen Tagungsband: Chr. Böttigheimer/R. Dausner (Hgg.), *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil ‚eröffnen‘“*, Freiburg 2017; vgl. nur die zu Beginn des Bandes abgedruckte „Schlusserklärung“ des Kongresses.

116 J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 38.

Interpretation legitim bleiben. Dies bedeutet aber nicht, dass die Konzilstexte in unserer Frage ein bloßes Nebeneinander kontradiktorischer Positionen böten, zwischen denen man nach Belieben auswählen oder deren unerwünschte Teile man einfachhin ausblenden könnte. In den zentralen Fragen der Lehre vom ordinierten Amt hat das Konzil seine Überzeugungen deutlich genug benannt und klare Grenzen markiert. Daran bleibt katholische Theologie gebunden.

Das Konzil hat sich zwar nicht explizit zum Thema geäußert, ob die Kirche in der Lage wäre, in die Struktur des dreistufigen Ordo-Sakraments durch eine Maßnahme wie die von Ruster vorgeschlagene einzugreifen. Aber auch wenn die Passagen zur Entstehung des Presbyterats keine direkte Einsetzungshandlung Jesu erwähnen, lassen sie keinen Zweifel daran, dass den Priestern ihre Sendung – so wie das Konzil sie beschreibt – „von Christus anvertraut“ ist (PO 2). Der dreistufige Ordo ist, auch im Wissen um seine historische Entwicklung, dogmatisch als Ergebnis einer für die Kirche dauerhaft verbindlichen Einsetzung durch den auferstandenen Herrn anzusehen. Die Endgestalt der sakramentalen Amtsentwicklung fordert *iure divino* Anerkennung¹¹⁷ und schließt substantielle Veränderungen durch die Kirche in der nachfolgenden Zeit aus. Bestenfalls wäre die Einführung neuer „niederer“ Weihestufen vorstellbar¹¹⁸. Ruster behauptet dagegen:

117 „Das *ius divinum* in der Kirche braucht nicht notwendig (genausowenig wie viele dogmatisch absolut verbindliche Sätze) auf eine ausdrückliche Erklärung Jesu oder eines Apostels als eines Offenbarungsträgers zurückzuführen sein. Ein *ius divinum* kann auch implizit in anderen Offenbarungswirklichkeiten und auf diese bezüglichen Sätzen gegeben sein und von daher erst langsam reflex in das Bewußtsein der Kirche treten“: K. Rahner, Zum Selbstverständnis des Amtspriesters, in: Ders., Priesterliche Existenz (SW 20), Freiburg 2010, 271–284, hier 273. Dazu gehört, wie Rahners Ausführungen ebd. 277 nahelegen, auch die Dreiteilung des Amtes, wie sie sich in der Urkirche herausgebildet hat.

118 Rahner, Zum Selbstverständnis des Amtspriesters, 277, schließt die Möglichkeit nicht aus, „daß die Kirche (...) auch heute niedrige Amtsstufen neu und zeitentsprechend kreieren könnte, ohne daß man diesen von vornherein und zwingend den Charakter eines Sakramentes absprechen müßte.“ Der letzte Teil der Aussage bliebe zu diskutieren. Ruster geht noch viel weiter, wenn er behauptet, dass *jede* kirchliche Übertragung der *munera* durch Ordination notwendig sakramental sei: „Wenn in der Kirche die Teilhabe an den Ämtern vermittelt wird, sei es in der Taufe, sei es in der Weihe, ist dies immer Selbstvollzug der Kirche als Sakrament und damit unbedingt sakramental. Überlegungen, wie sie heute beispielsweise in Bezug auf die Ordination von Frauen zum Diakonat angestellt werden, ob denn diese Ordinationen auch sakramental seien oder nicht, sind Unfug, denn die Kirche

„Jeder Bischof könnte heute schon das neue Modell einführen, d. h. er könnte sakramentale Ordinationen zu den drei Ämtern vornehmen. Den Bischöfen ist, so lehrte es nach langen Auseinandersetzungen das Konzil, mit ihrer Ordination die Fülle des Weihesakramentes übertragen (LG 21: *plenitudo sacramenti ordinis*). Ihre Weihevollmacht ist nicht abhängig von einer Erlaubnis oder Weisung des Papstes. Wenn also ein Bischof eine sakramentale Weihe vornimmt, ist sie kirchenrechtlich gesprochen gültig. Würde er dies nach dem neuen Modell tun, geriete er in Widerspruch zu einigen kirchenrechtlichen Bestimmungen. Die Gültigkeit der Weihe wäre davon jedoch nicht betroffen“¹¹⁹.

Diese Aussagen entbehren historisch wie dogmatisch jeder Grundlage. Mit dem Besitz der „Fülle des Sakraments“ ist keine Verfügungs- und Veränderungsgewalt des Bischofs über das Sakrament als solches verbunden – ebenso wenig wie der Papst als Inhaber der höchsten Jurisdiktionsgewalt nach Belieben in die Kirchenstruktur einzugreifen vermag, etwa durch Infragestellung der „eigenen, ordentlichen und unmittelbaren Gewalt“ der Bischöfe (LG 27). Die These einer vollständigen Zurückführbarkeit des Presbyteramtes auf das Bischofsamt haben wir im ersten Teil des Beitrags bereits abgewiesen. Das Konzil hat zwar die Abhängigkeit des Priesters vom Bischof hinsichtlich der Übertragung des Amtes und seiner Ausübung betont, war aber zugleich überzeugt, wie Peter Hünemann richtig bemerkt, „dass die Presbyter nicht auf den Namen des Bischofs geweiht werden, vielmehr auf Jesus Christus und dass ihr Dienst zwar unter der Leitung des Bischofs steht, aber sein Maß von Jesus Christus und seiner Sendung her empfängt“¹²⁰. Darum könnte kein Bischof im eigenen Namen aus der presbyteralen Ordo-Stufe drei neue sakramentale Ämter kreieren.

kann es gar nicht verhindern, dass eine Ordination zu einem ihrer Ämter sakramental ist. Sie selbst existiert ja nur aus der Teilhabe an den Ämtern, und wenn sie dieses ihr sakramentales Sein in der Vermittlung an einzelne Menschen vollzieht, kann dabei nur ein Sakrament herauskommen“ (Balance of Powers, 219). Diese Ansicht wird beim Blick auf die von der Kirche über Jahrhunderte gespendeten „niederen Weihen“ fragwürdig, die zumindest ursprünglich je auf ihre Weise Anteil an unterschiedlichen *munera* vermittelt haben, aber in der Regel nicht als sakramental galten.

¹¹⁹ Ruster, Balance of Powers, 21.

¹²⁰ Hünemann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, 455.

Doch selbst, wenn man von diesen Vorbehalten absieht, kann Rusters Vorschlag auch in sich nicht überzeugen. Wenn er es mit dem im Titel seines Buches angedeuteten Zweck der Amtsaufspaltung – einer besseren innerkirchlichen Machtverteilung – ernst meinte, müsste er viel eher beim Amt des Bischofs als beim Priesteramt ansetzen. Sein Modell vergrößert sogar das Machtungleichgewicht in der Kirche, nämlich zwischen den neuen Trägern des geteilten Amtes und den Bischöfen. Die Gemeinsamkeit des *sacerdotium* wäre aufgehoben, die Karriere der Bischöfe würde sich von der Berufung zu den drei Gemeindediensten vermutlich komplett entkoppeln. Zudem steht die vorgeschlagene Aufspaltung des presbyteralen Amtes in diametralem Widerspruch zu zwei Grundgedanken der konziliaren *Munera*-Lehre: einerseits zur Konzeption des Amtes als Teilhabe an der einen Sendung Christi, in der sich Lehre, Heiligung und Leitung untrennbar durchdringen, so dass eher von einem *munus triplex* als von *tria munera* die Rede sein muss; und zweitens zur Bemühung, ein auf den Heiligungsdienst verkürztes Verständnis des Priesteramtes zu überwinden. In Rusters Modell ist nicht die Sendung Christi das Maß, sondern vielmehr die Aufteilung der Ämter auf unterschiedliche Personengruppen im Judentum. Dass dies nicht überzeugen kann, erkennt man rasch, wenn man die Transformation der *munera* in ihrer theologischen Übertragung auf Christus bedenkt. Sie allein kann für kirchliche Amtsträger Maß und Vorbild sein; Propheten, Priester und Könige des Judentums sind mit Ämtern in der Kirche (oder den *munera* aller Getauften) überhaupt nur in Verbindung zu bringen, wenn man sie zuvor typologisch auf Christus bezieht. Der zweite Einwand wiegt nicht weniger schwer: Das bei Ruster übrigbleibende „Priestertum“ wäre auf kultische Vollzüge in einer Weise eingegrenzt, die aus dem Priester den bloßen Ritusbeauftragten einer Gemeinde machen würde. Nicht weniger problematisch wäre die durch Ordination verfestigte Isolierung der beiden anderen *munera*. Gegen solche Tendenzen einer Aufspaltung hat bereits Paul J. Cordes am Ende seiner Analysen zu *Presbyterorum ordinis* Stellung bezogen:

„Da die einzelnen Presbytertätigkeiten dergestalt miteinander verbunden und unabdingbar aufeinander verwiesen sind, verbietet

sich auch jede ‚Amtsentflechtung‘, die eine presbyterale Einzeltätigkeit herauszulösen und diese isoliert zu institutionalisieren sucht. Der Religionsdiener, der in den Raum des kultischen Dienstes verbannt wird; der Gemeindeleiter, der sich auf das Management und die Koordination der pfarrlichen Ressortträger zu beschränken hat; der ‚Prophet‘, der nur Impulse gibt, der aber nicht ortsansässig das Wachstum begleitet und dessen Wort sich nicht im sakramentalen Zeichen verdichtet – sie alle verkörpern nur ‚Kümmerformen‘ des einen Amtes. Trotz der brennenden Notwendigkeit der Spezialisierung scheint einer solchen Reduktion des Amtes auf eine der drei amtlichen Funktionen aus Gründen der Amtstheologie höchst problematisch; und schon heute gibt es Gelegenheit, in ‚Zelebrationspriestern‘, ‚Wanderpredigern‘ oder ‚klerikalen Managern‘ die problematischen pastoralen Konsequenzen solcher Aufspaltung kennen zu lernen“¹²¹.

Auch wenn Ruster für seinen Entwurf geltend machen könnte, dass durch die Idee einer kollegialen Ausübung der drei getrennten Ämter auf Gemeindeebene manche der hier genannten Gefahren gebannt sind, bleibt die von Cordes geäußerte Kritik im Prinzip unvermindert gültig. Vermutlich liegt der tiefste Grund dafür, dass Ruster so wenig Schwierigkeiten mit einer Aufspaltung des presbyteralen Amtes hat, in der Tatsache, dass für ihn die Ordination generell nicht viel mehr zu sein scheint als die Bestellung einzelner Christen zur Verrichtung öffentlicher Funktionen im Namen der Kirche und für die Kirche. Die Einheit desjenigen Priestertums, das für Ruster die eigentliche Grundlage der neuen Ämter bildet, wird allein durch die Taufe garantiert. Dass sich für die ihm vorschwebenden entklerikalisierten Gemeindedienste mehr Menschen gewinnen ließen als für das Priestertum des Dienstes im bisherigen Sinn, ist angesichts der massiv reduzierten Zugangsbedingungen nicht unwahrscheinlich. Allerdings hätten diese Dienste mit dem bisherigen sakramentalen Amt dogmatisch nur noch wenig zu tun.

121 J. Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: Ders., Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (JRGs 7/2), Freiburg 2012, 1064–1078, hier 1078.

3. SCHLUSSBEMERKUNGEN

In den zahllosen Publikationen zu den Konzilsjubiläen der vergangenen Jahre spielte die Theologie des Priestertums (bzw. des geweihten Amtes überhaupt) nur eine untergeordnete Rolle, wie auch PO bis heute ein nur schwach rezipierter Text des Konzils geblieben ist. Die Krise des Priesteramtes in der nachkonziliaren Epoche belegt, dass die Abfassung programmatischer Dokumente allein noch keine Erneuerung der Kirche im Gefolge hat. Hier gilt, was Joseph Ratzinger zur Konzilsrezeption insgesamt bemerkt hat: „Ob das Konzil zu einer positiven Kraft in der Kirchengeschichte wird, hängt nur indirekt von Texten und von Gremien an; entscheidend ist, ob es Menschen gibt – Heilige –, die mit dem unerzwingbaren Einsatz ihrer Person Lebendiges und Neues erwirken“¹²².

Dieses Neue aber muss sich, wenn es sich als Frucht des Konzils präsentiert, an dessen Texten messen lassen – und zwar an den tatsächlich von den Vätern verabschiedeten Texten mit ihrer spannungsvollen Vermittlung von Tradition und Innovation. Die dort zu findende Lehre (unter Berücksichtigung der lebendigen Auslegung durch das nachkonziliare Magisterium) bietet einen Maßstab, um Fehlentwicklungen der Folgezeit zu korrigieren und unbegründete Reformprogramme zurückzuweisen. An die genuine Sicht des Priestertums in den Konzilsdokumenten muss überall dort erinnert werden, wo infolge des Priestermangels, aber auch angesichts der Forderungen nach intensiverer Einbeziehung der Laien in pastorale Dienste bestimmte *munera* des priesterlichen Wirkens in den Hintergrund gedrängt werden und ihre Bedeutung innerhalb der spezifisch priesterlichen Christusrepräsentation in Vergessenheit zu geraten droht. Viele der im Rahmen des deutschen „Synodalen Weges“ derzeit diskutierten Konzepte¹²³, die mit Berufung auf den Dienstcharakter des geweihten Amtes seine *sacra potestas* in Frage stellen, gegen den wesenhaften Unterschied zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priestertum polemisieren und

122 Man vergleiche nur die unter www.synodalerweg.de zugänglichen Arbeitstexte aus den Synodalforen „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ und „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“.

123 Vgl. ähnlich Rahner, Zum Selbstverständnis des Amtspriesters, 280 f.

eine innerkirchliche Gewaltenteilung in Entsprechung zu den Einrichtungen demokratischer Verfassungsstaaten einfordern, können sich nicht auf die Amtstheologie des Zweiten Vatikanums berufen. Der Reformvorschlag Rusters sticht hier nur als extremes Beispiel hervor.

Zugleich bieten die Vorgaben des Konzils eine verlässliche Grundlage für theologisch legitime Reformen. So wären mit der Einheit der *sacra potestas*, in der das *munus triplex* zur konkreten Ausübung kommt, durchaus stärker spezialisierte Entfaltungen priesterlichen Wirkens vereinbar, die in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum durch die Konzentration auf das Ideal des Pfarrers bzw. Gemeindeleiters eher zurückgefahren als gefördert wurden. Für neue Wege kollegialer Amtsausübung durch Priester bedürfte es ebenso wenig der sakramentalen Aufspaltung des Sakramentes und einer grundsätzlichen Beschneidung presbyteraler Vollmachten¹²⁴. Die Texte des Konzils eröffnen auch Räume, um die Zusammenarbeit von Ordinierten und Laien in der Pastoral, die Ausgestaltung der Zugangswege zum Priestertum oder die Formen geistlichen Lebens im Alltag den sich verändernden Anforderungen der Gegenwart anzupassen. Dass der Priester aber von der eucharistischen Mitte seiner Konsekration und Sendung her zur integralen Teilhabe an Lehre, Heiligung und Leitung in der Person Christi, des Hauptes der Kirche, berufen ist, muss sein unveränderliches Identitätsmerkmal bleiben.

RIASSUNTO

The Second Vatican Council drew on the doctrine of the "Three Offices of Christ" to provide a christological foundation for both the common priesthood of all the faithful and the ministerial priesthood entrusted to bishops and presbyters.

In its first part, the paper shows how this scheme is used in two fundamental texts of the Council (*Lumen gentium*, *Presbyterorum ordinis*) to describe the ministry of the presbyters as distinct from the mission of the laity on the one hand and of the bishops on the other. In this way, the Council characterizes the ordained priesthood as service to the whole People of God. It corrects an

124 Vgl. ähnlich Rahner, *Zum Selbstverständnis des Amtspriesters*, 280 f.

understanding of the priesthood one-sidedly focused on liturgical functions, and confirms the sacramental primacy of the bishop over the presbyter. The Council confirms the essential difference between ordained and common priesthood and underlines the intimate relationship of the priest to the Eucharist. However, looking back on the teaching of the Council, some questions remain open. The doctrine of the *munus triplex* alone is not capable of adequately characterizing differences and similarities between ordained priests and the laity and of convincingly distinguishing the various sacramental levels of ordination. With its new approach, the council did not succeed in completely overcoming the duality of *potestas ordinis* and *potestas iurisdictionis*. Theologians of the post-conciliar period often tried to describe one of the three offices as the center of the presbyterate, which occasionally led to new problems.

The second part of the article discusses a current theological attempt to radically reform the priesthood of the Church by invoking the conciliar teaching on the *munus triplex*. In a book published in 2019, the German Catholic theologian Thomas Ruster has proposed that the traditional presbyterate should be divided into three distinct sacramental ministries (offices of teaching, governing, sanctifying). These offices should be exercised cooperatively by different persons in order to guarantee a balance of (ecclesiastical) powers, following the model of the three offices of kings, prophets and priests in the Old Testament. According to Ruster, these new sacramental ministries shall be conferred to both men and women alike without the requirement of celibacy. Ruster's approach is a typical example of an interpretation of the Second Vatican Council which, contrary to the wording of the texts, takes up certain motives and uses them for specific theological interests. The paper argues that the Church has no authority to change the priesthood in the proposed sense. The splitting up of the presbyteral ministry contradicts its integral representation of Christ as described by the Council. Ruster's functionalist view is ultimately rooted in the denial of an essential difference between the common and the ordained priesthood running through his criticism of traditional Catholic doctrine.

**CRISI STORICHE ED
ESEMPIO SACERDOTALE**